Zur Systematischen Theologie

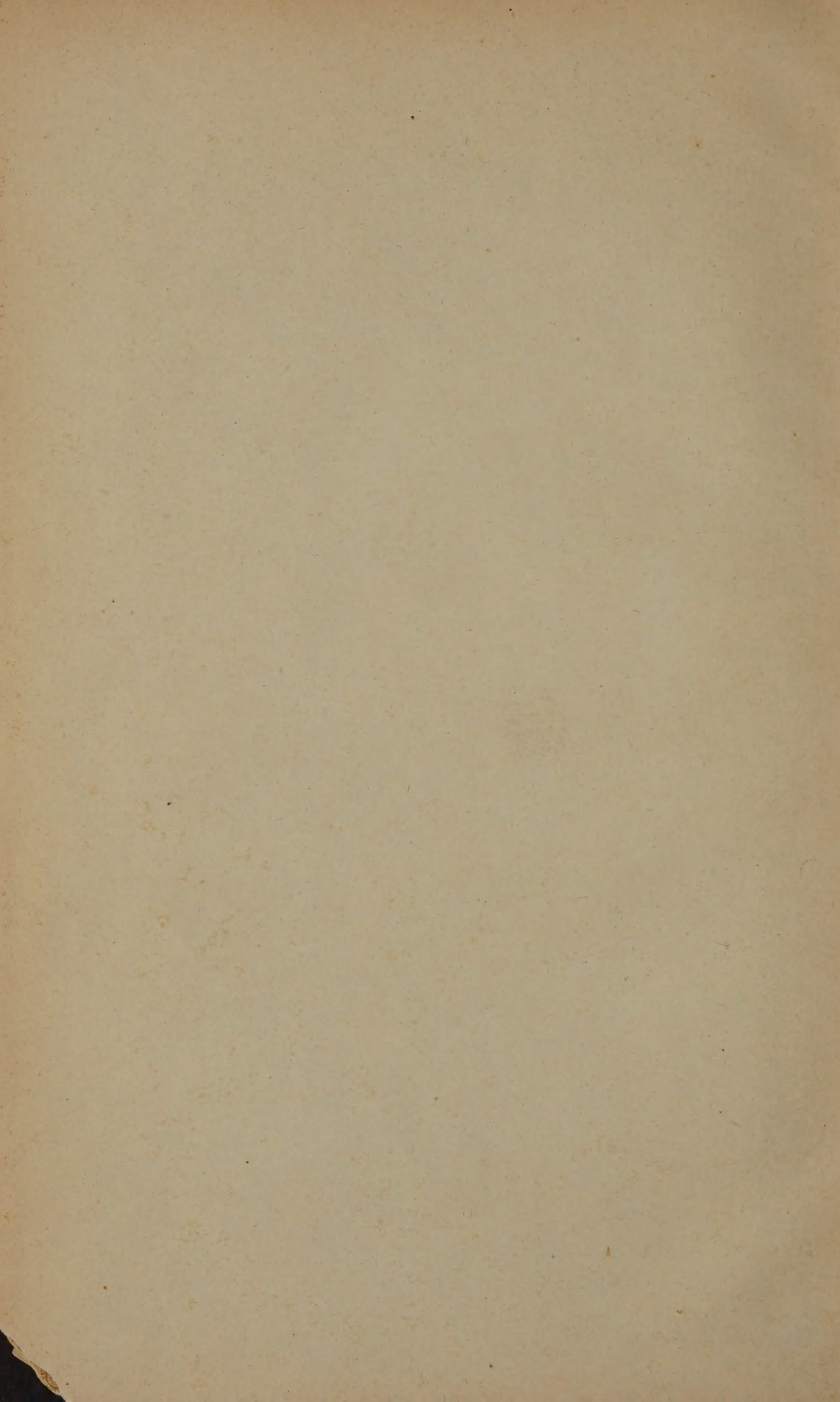
von

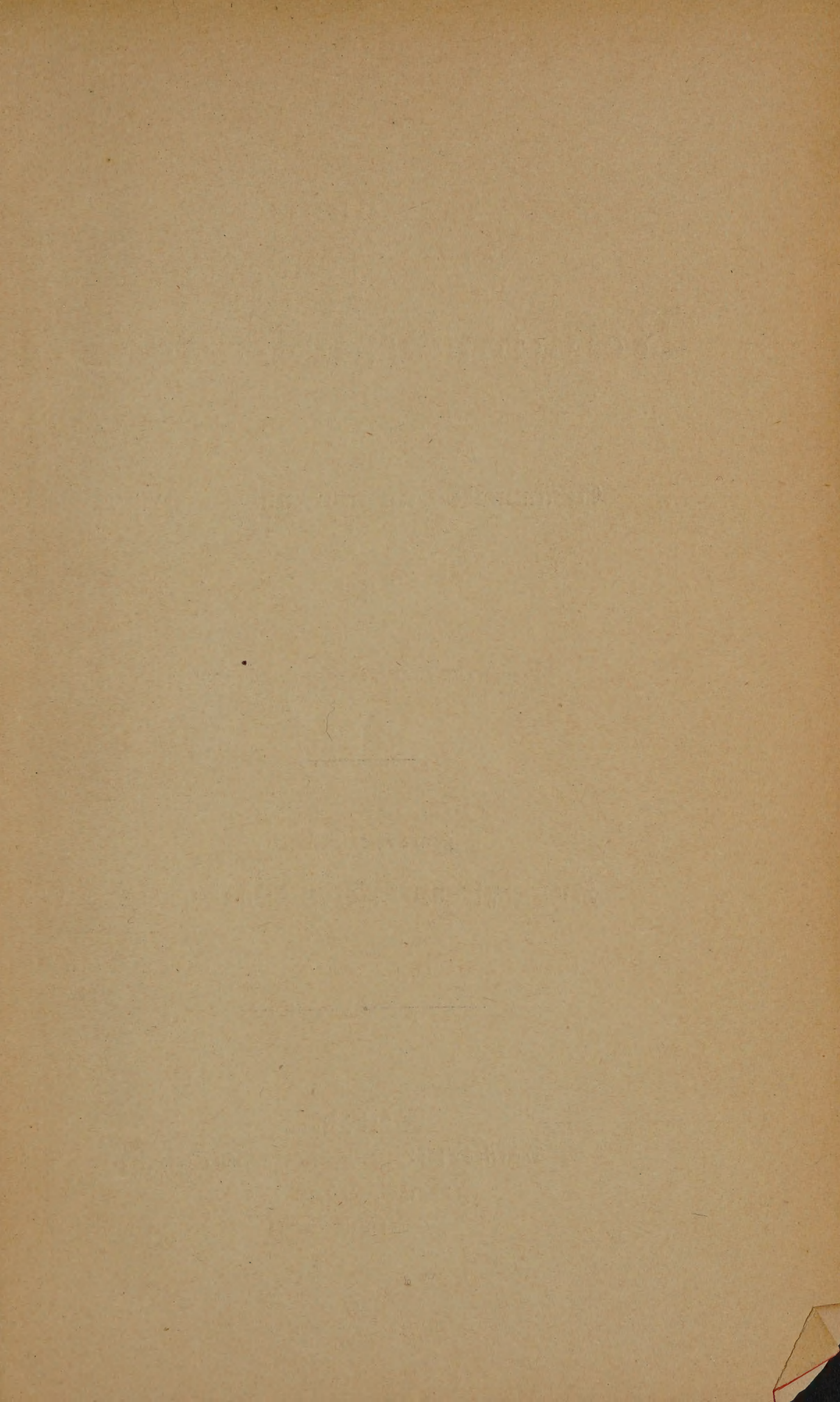
Prof. D. R. Seeberg



·DE PAVW·
·VNIVERSITY·
·LIBRARY·
VNIVERSITATIS DEPAVENSIS SIGILLVM
DELVS LVMENQVE REIPVBLICAE COLLEGIVM







Aus
Religion und Geschichte.

Gesammelte Aufsätze und Vorträge

von

Reinhold Seeberg.

Zweiter Band:

Zur systematischen Theologie.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1909.

Zur
Systematischen Theologie.

Abhandlungen und Vorträge

von

Reinhold Seeberg.

Leipzig.
A. Deichert'sche Verlagsbuchhandlung Nachf.
(Georg Böhme).
1909.

Vorwort.

In dem vorliegenden zweiten Bande der Sammlung meiner Aufsätze und Vorträge habe ich eine Anzahl von Beiträgen zu Fragen der systematischen Theologie vereinigt. Auch diejenigen unter diesen Beiträgen, die aus Vorträgen, die an verschiedenen Orten aus verschiedenen Anlässen gehalten wurden, hervorgegangen sind, haben zumeist bei der Niederschrift die Form der „Abhandlung“ angenommen, wie die Leser sehen und die einstigen Hörer merken werden. Eine Trinitatispredigt hat Aufnahme gefunden, weil es mir daran lag, gerade den trinitarischen Gedanken einmal in ganz praktischer Form zur Darstellung zu bringen. Wer sich für die wissenschaftliche Begründung meiner hierbei ausgesprochenen Gedanken interessiert, den verweise ich auf eine Studie „zur Trinitätslehre“, die demnächst an anderer Stelle veröffentlicht werden soll. — Es sind zum großen Teil „brennende“ oder „aktuelle“ Fragen der Kirche und der Theologie der Gegenwart, die in diesem Bande behandelt werden. Um so mehr hat es mir am Herzen gelegen, die Kaltblütigkeit und Klarheit, deren es dabei vor allem bedarf, nicht außer acht zu lassen. Möchten diese bescheidenen Aufsätze daher an ihrem Teil beitragen zur Klärung der schweren kirchlichen und theologischen Probleme der Gegenwart und zur Verständigung unter allen denen, die den Druck dieser Probleme empfinden. Nicht dem Hader, sondern dem Frieden und der Versöhnung wollen sie dienen. Die Mehrzahl der vorliegenden Arbeiten ist schon früher

gedruckt worden. Den Verlagsbuchhandlungen von Junge in Erlangen und von Runge in Gr.-Lichterfelde, sowie den Redaktionen der „Deutschen Monatsschrift", der „Konservativen Monatsschrift", der „Allg. Evangel. lutherischen Kirchenzeitung", der „Reformation", sowie der „Neuen kirchlichen Zeitschrift", die den Wiederabdruck der betreffenden Aufsätze gestattet haben, spreche ich hiermit meinen verbindlichsten Dank aus.

Berlin W 50, den 23. Juli 1908.

R. Seeberg.

Inhalt.

[1]) Nicht 1906, wie S. 34 gedruckt ist.

[2]) „Tatsachen“, nicht „Tatsache“ wie S. 125 versehentlich stehen geblieben ist.



Geschichtsphilosophische Gedanken zu Chamberlains „Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“.

Wer heute unter uns zur Frage nach der Weltanschauung das Wort ergreift und es mit Überzeugung, Kraft und Wahrhaftigkeit führt, dem darf achtungsvolle Aufmerksamkeit nicht versagt werden. Ein solcher Mann ist Houston Stewart Chamberlain mit seinem groß angelegten Werk: „Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts“. Werke, wie dieses, sind in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts selten erschienen. Es war mehr die Art des 18. Jahrhunderts, solche große, die ganze Bildung der Zeit in sich einschließende Entwürfe zu wagen. Alles scheint in das Chamberlainsche Werk hineingearbeitet zu sein: die Geschichte und die Naturwissenschaft, die Religion und die Philosophie, das wirtschaftliche Leben und die Kunst. Ein „Dilettant“ führt in dem Werk das Wort, wie der Verfasser hervorhebt. Aber wir brauchen in einem Zeitalter immer stärker werdender Spezialisierung und Differenzierung auch solche Dilettanten; sie schlagen uns die Brücke von der Wissenschaft zum Leben. Das kann nicht geschehen ohne die Liebe des Liebhabers und auch nicht ohne die Kehrseite von ihr, den Haß. Liebe und Haß haben an den Fäden gesponnen, die ein reiches, vielseitiges Wissen dem Verfasser zur Verfügung stellten. Aber die „wünschenswerte Gabe der Lüge“ besitzt der Verfasser nicht. Er selbst hebt das hervor, und man muß es erwähnen, um sich nicht

täuschen zu lassen, als wenn eine Schranke der Wahrheitsliebe für manche Wunderlichkeit in dem Buch verantwortlich zu machen wäre.

Wir wollen die Hauptgedanken dieses Buches im folgenden wiedergeben, in möglichst freier Form das Wichtigste heraushebend, so schwer es dem Referenten fällt, an den packenden Einzelheiten und den wuchtigen Paradoxien des Autors vorüberzugehen. Man könnte über das Buch — für und wider — vielerlei sagen. Tiefgedachtes und konsequent Durchgeführtes steht neben raschen Einfällen und leidenschaftlichen Gedankensprüngen, strenge Beobachtungen neben erstaunlich vagen und einseitigen Thesen. — Aber den Fehlern und Mängeln des Werkes nachzugehen, hat für uns wenig Interesse. Nicht die Fehler, sondern die Vorzüge, nicht das einzelne, sondern das ganze erklärt die Wirkungen eines solchen Buches, und hierin offenbart sich seine Stärke.

Im Kampf um die Weltanschauung steht unsere Zeit. Auch der Verfasser befindet sich in diesem Ringen. Er schreibt mit dem Bewußtsein, daß wir an einem geschichtlichen Wendepunkt stehen. Die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts will er schildern. Er tut das durch eine geschichtsphilosophische Darstellung, die nicht nur den Ursprung der Kräfte des Jahrhunderts, sondern auch die Wertung derselben fixiert.

Was gäbe es Merkwürdigeres, als die Vereinigung widerstrebender Tendenzen in unserem Geschlecht? Es sind dieselben Menschen, die den Blitz wie spielend bemeistern lernten und die Gewalten der Natur ihrer „Technik" unterwarfen, in denen wieder erklingen die tiefsten Stimmen der Seele mit der großen Sehnsucht nach ewiger Wahrheit und Kraft. Der „Realismus" richtet sich auch nach innen, und der materialistische Realismus fängt an zu weichen einem neuen, idealistischen Realismus. Der Wirklichkeitssinn, der erworben wurde an der Beobachtung der Natur, erschließt dem staunenden Auge eine neue Welt der Ideale. Was verloren schien für immer, taucht in gigantischen Umrissen wieder vor uns auf.

Zu diesem Geschlecht, in dem so Merkwürdiges sich anbahnt, gehört auch Chamberlain. Er ist ein rechter Repräsentant dieses idealistischen Realismus. Das ist es im tiefsten Grunde, was so vieler Aufmerksamkeit in allen Schichten und Kreisen unseres Volkes dem Buch zugewandt hat. Man muß mitten drin stehen in diesem

Fragen und Suchen, um die merkwürdige Tatsache zu begreifen, daß ein Werk von zwei starken Bänden größten Formates in ein paar Jahren vier Auflagen erlebt in einer Zeit, die zwar viel liest, aber im ganzen den Broschüren vor den Büchern, den Zeitungsfeuilletons vor den Broschüren den Vorzug gibt.

So treten wir mit lebhaften Erwartungen an das Buch heran; niemand, der Zeit hat und Mühe nicht scheut, wird enttäuscht von ihm zurückkehren.

Wir greifen die Elemente heraus, die für die Weltanschauung Chamberlains charakteristisch sind. Es sind folgende: Jesus Christus, die Rasse, Rom und das Germanentum. Daran mögen sich einige Bemerkungen zur Beurteilung der Ideen des Autors schließen.

1.

Obenan steht Jesus Christus. Es macht einen ergreifenden Eindruck, wenn Chamberlain seine Herrlichkeit preist. Ein „unvergeßlicher Ton" liege in den Reden Jesu. Man glaubt seine Stimme selbst zu hören; und dies „geheimnisvoll Unsagbare" als das „Persönlichste seiner Persönlichkeit" berührt uns, wenn wir seine Worte lesen. Keine Schlacht und kein Regierungsantritt kann an Bedeutung mit Jesu Leben verglichen werden.

An der Person Christi haftet seine Macht und Wirkung. Es war daher verhängnisvoll, daß die Kirchenlehre aus der Person einen abstrakten Begriff machte und dadurch den lebendigen Eindruck der Person Christi verdunkelte. Aber es wäre andrerseits lächerlich, diese Gestalt mit ihrem unerfindlichen Lebenszauber etwa als „Mythus" zu erklären, wie Strauß wollte; und es wäre nicht minder lächerlich, sie mit Sokrates, „dem biederen Verkündiger einer Philistermoral" zu vergleichen. Ein wunderbares Leben wird in Christus offenbar; wen es ergreift, der muß ihm folgen mit innerer Notwendigkeit.

Aber was ist denn das Wunderbare, das Neue und Wesentliche an Christus? Es ist dies, daß er das Himmelreich „inwendig in uns" suchen und finden lehrt. Nicht eine Religion der Geschichte verkündigte Jesus, nicht äußere Formen schuf und empfahl er. Alles haftet für ihn am Innern des Menschen, das Äußere ist gleichgültig. Umkehr des inwendigen Menschen, freie Umwandlung,

der Willensrichtung — darauf kommt es Jesus an. Es liegt ihm daher ganz fern, asketische Regeln für das äußere Leben zu geben; er schätzt es dazu zu gering. In welchen Gegensatz tritt er dadurch zu Buddha! Bei Buddha ist das lebende Sterben, der „gelebte Selbstmord“ die Lebensaufgabe. Christus ist wirklich der „neue Adam“, von dem ein neues Menschengeschlecht ausgeht, und der einen ungeheuren Gegensatz in das Leben der Menschheit wirft. Seine Stimme erklingt aus dem Reich Gottes inwendig in uns. „Schmerz und Tod haben die Gewalt über sie verloren; sie reichen ebensowenig an einen Wiedergeborenen hinan, wie jener Backenstreich, oder jene diebische Entblößung. An diesem Willen bricht sich wie eitler Meeresschaum an einem granitnen Felsen alles, was den menschlichen Halbaffen treibt und drängt und nötigt: die Selbstsucht, der Aberglaube, das Vorurteil, der Neid, der Haß.“

Christus wandte sich mit seinem Leben und seinen Forderungen an den Willen des Menschen. Ähnlich wie wir den Blitz, der früher hier und da unheimlich aufzuckte, jetzt in der ganzen Welt entdeckt haben, und wie diese Entdeckung allmählich unsere äußeren Lebensbedingungen wandelt, aus dem gefürchteten Zerstörer den Spender des Wohlbehagens macht, so hat Christus den Willen, der bis dahin Unheil und Elend wirkte, zum Träger der Wiedergeburt des Menschengeschlechtes gemacht. Dadurch aber schuf er erst eine sittliche Kultur in der Menschheit. Hatten die Griechen den Intellekt zum Träger eines neuen Daseins erhoben, so gab Christus dem Willen diese Stellung. Er erst lehrte die Menschheit ihren moralischen Beruf erkennen.

Das ist die neue, inwendige Welt. Die Wiedergeburt oder die Umkehr des Willens ist der Weg zu ihr. Nicht zurück zur Natur, wie Rousseau wollte, führte diese Umkehr, sondern sie wies einen Weg zurück von der Natur.

Mit wunderbarer Kraft hat Christus dies in seinem Leben vertreten. Ihm lag eine „unbeschränkte Duldsamkeit“ fern. Nicht „so eine Milch- und Wasserreligion“ kennzeichnete ihn, sondern der mächtige Wille einer neuen Welt. Gewiß waren Liebe und Güte, Demut und Geduld in ihm; aber sie sind wie duftende Blüten an einem mächtigen Stamm. Kraft und Mut sind dieser Stamm, oder das Wesen Christi.

Man begreift es, daß diese Gestalt in ihrer Morgenfrische „der Gott der jungen, lebensfrischen Indoeuropäer“ wurde, und daß unter seinem Zeichen allmählich eine neue Kultur emporwuchs.

Jeder, der der Darstellung bis hierher mit Zustimmung gefolgt ist, wird zunächst überrascht sein durch die angelegentliche Diskussion, die Chamberlain der Frage widmet, ob Christus Jude gewesen sei?

Die Antwort lautet: nach Religion und Erziehung „war er es unzweifelhaft“, der Rasse nach „höchstwahrscheinlich nicht“. Die Erörterung nimmt einen etwas erregten Ton an. Die höchste Wahrscheinlichkeit wird „als sicher“ bezeichnet und allen denen, die dies bezweifeln wollen, das Dilemma „Dummheit oder Lüge“ vorgehalten. Begründet wird die energische Verneinung von Jesu jüdischer Herkunft vor allem daraus, daß in dem Galiläa der Zeit Jesu ein Völkergemisch gelebt habe, in dem die Juden die einzige reine Rasse darstellten. Aber man kommt so nicht weiter; rein historisch betrachtet, wäre höchstens eine gewisse Möglichkeit nichtjüdischer Herkunft Jesu zuzugestehen. Und auch die versinkt vor dem Zeugnis des Neuen Testamentes, das mit aller Deutlichkeit Jesus aus dem Stamm Juda, aus dem Hause Davids hervorgehen läßt.

Und dennoch: es spricht auch bei dem Nichtantisemiten etwas für Chamberlains These. Wie unwillkürlich erscheint es uns als unangemessen, daß der „andere Adam“, der Anfänger einer neuen Menschheit, als Angehöriger einer bestimmten Menschenrasse bezeichnet wird. Diesem Gefühl kommt nun die neutestamentliche Überlieferung von der wunderbaren Erschaffung Jesu durch Gott oder von seiner Geburt von der Jungfrau Maria entgegen. Hierauf nimmt Chamberlain in der Tat nachträglich Bezug in dem ausführlichen Vorwort zur vierten Auflage seines Buches.

Aber auf diesem Boden ist seine These nicht erwachsen, und aus ihm zieht sie daher auch nicht ihre Kraft. Maßgebend für Chamberlain ist ein anderer Grund. Jesus kann nicht Jude gewesen sein, denn „Religion ist ein Zustand des Gemütes“. Der Jude kennt aber nur ein verkümmertes Gemütsleben; also kann ein Religionsstifter wie Jesus unmöglich Jude gewesen sein. Das ist die entscheidende Instanz für Chamberlain.

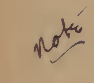
Die Gedanken des Judentums haben für Jesus freilich auch

Bedeutung gehabt. Aber sie waren nur das Gerüst bei dem Bau. Nachdem seine eigenen Gedanken zu Ende gebracht waren, konnte dies Gerüst abgetragen werden, ohne daß etwas Eigenartiges verloren ging. Oder was hat der Gott der Liebe mit dem Rachegott zu tun? Welche Gemeinschaft besteht zwischen dem Trieb nach Gelderwerb und der Umkehr des inwendigen Menschen?

Doch wird auch wieder zugestanden, daß der Wille bei Jesus dieselbe überragende Bedeutung beansprucht, wie in dem Judentum. Aber diese Ähnlichkeit ist nur äußerlich und formal; denn während bei dem Juden der Wille sich stets auf Äußeres richtete, hat Jesus ihm die Wendung nach innen gegeben. So hat er das Judentum übertroffen und überwunden, was nicht möglich gewesen wäre, wenn er, wie etwa Buddha, dem Willen nur Schweigen geboten hätte.

Im großen und im tiefsten war Christus frei von allem Jüdischen. Und deshalb kann nicht genug betont werden, daß das Christentum kein Produkt des Judentums ist. Chamberlain wendet sich auch hier wider die Macht des Entwicklungsdogmas.

Aber trotzdem hat dieser Abschnitt für den harmlosen Leser etwas Verblüffendes. Und diese Stimmung wächst, wenn man anderwärts bei ihm derselben genealogischen Debatte in bezug auf den Apostel Paulus begegnet, mit dem gleichen Resultat; ja wenn selbst Männer wie David und Salomo dem Judentum abgesprochen werden und die Neigung sich geltend macht, sie irgendwie für das Germanentum zu gewinnen.



Wie Chamberlain hierzu kommt, wird uns erst klar, wenn wir seine Rassentheorie mit heranziehen.

2.

Die Rasse ist ein Hauptfaktor in der Weltanschauung Chamberlains. An keinem Punkt ist er so scharf angegriffen worden, wie hier. Wir werden bald verstehen, warum. Freilich hat man nicht selten Chamberlain dadurch Unrecht getan, daß man irgend einen anderen Rassenbegriff zum Maßstab des Verständnisses seiner Anschauung machte. Wir können uns nicht auf Details einlassen, aber wir sind verpflichtet, unseren Autor sagen zu lassen, was er sagen will, ohne ihn immerfort durch Interpretationen zu stören.

Rasse ist nach Chamberlain Steigerung der Qualität, Herauf-

schrauben des ganzen Wesens. Daß derartiges vorkommt, zeigt uns die ganze Natur. Jeder Tierzüchter weiß, daß nur ein besonderes, konsequent durchgeführtes Zuchtverfahren reine und kräftige Rasse hervorbringt und erhält. Zunächst kommt es auf die Qualität des Urmaterials an; woher dies kommt, wissen wir nicht. Dann findet eine Blutmischung statt mit ihrer Qualität nach ähnlichen Individuen, die aber nur eine bestimmte Zeit über währt. Darauf ist die Inzucht streng einzuhalten, d. h. jede Vermengung mit andersartigen Individuen zu vermeiden.

Diese Prinzipien gelten auch von dem Menschengeschlecht; überall dort, wo außerordentliche Rassen, höhere Typen der Menschheit entstanden, haben sie gewaltet. Man denke an die Griechen, oder auch an die Preußen und Schwaben.

Die Rasse ist sonach nicht dasselbe, wie die „Art"; sie ist nicht auf die differente Qualität etwa verschiedener Urpaare der Menschheit zurückzuführen. Hierüber wissen wir nichts oder zu wenig, um ein Urteil aufstellen zu dürfen. Nur das wissen wir, daß die Gruppen in der Menschheit von Natur einander keineswegs gleich sind, daß sie vielmehr qualitativ verschiedene Typen repräsentieren, deren Entstehung wir uns nur auf dem Wege der natürlichen Generation vorstellen können.

Die Differenz, von der wir reden, bezieht sich zunächst auf die körperlichen Zustände der Menschen; aber durch diese ist überhaupt die Verschiedenheit der Anlage und Befähigung bedingt. Die charakteristischen Unterschiede der Menschen in diesem Sinne liegen in dem Schädelbau. Dem Langschädel steht der Kurzschädel gegenüber. Deutsche, Kelten und Slaven — Chamberlain faßt sie als „germanische Rasse" zusammen — haben ursprünglich den Langschädel; freilich ist auch unter ihnen der Kurzschädel allmählich eingedrungen, etwa von einer „präkeltischen" Urbevölkerung der später von den Germanen bewohnten Länder.

Die Bedeutung der Rasse, d. h. der ererbten günstigen physischen Konstitution, kann nach Chamberlain kaum überschätzt werden. Sie hebt das Individuum über sich hinaus; sie gibt ihm Ursprünglichkeit und natürliche Einfachheit; die Möglichkeit, Großes zu denken und aufzunehmen, wird erst durch sie geboten.

„Rasse und Ideal machen zusammen die Persönlichkeit des

Menschen aus; sie beantworten die Frage: Wer bist du?“ Es ist nach Chamberlain eine sichere Erkenntnis, „daß die Form des Kopfes und die Struktur des Gehirnes auf die Form und Struktur der Gedanken von ganz entscheidendem Einfluß sind, so daß der Einfluß der Umgebung, wenn er auch noch so groß angeschlagen wird, doch durch diese Initialtatsache der physischen Anlagen an bestimmte Fähigkeiten und Möglichkeiten gebunden, mit anderen Worten: bestimmte Wege gewiesen wird“. So wird die Gestalt des Menschen zum Ausdruck seines Wesens. Wo keine Rasse ist, da ist Zerfahrenheit, denn „wer nirgends herkommt, geht auch nirgends hin“. Die „Hirnfalte“ entscheidet über des Menschen Wesen, denn sie stellt fest, welcher Ideen und Ideale er überhaupt fähig ist.

Die von der Natur am besten ausgestattete Rasse ist nun die germanische. Wie wir sahen, faßt Chamberlain diese Bezeichnung so weit, daß auch Kelten und Slaven in ihr beschlossen werden.

Diese Rasse hat die Geschichte Europas gemacht. Aber ihr steht eine andere entgegen, die nicht minder von größtem Einfluß auf die Gestaltung der Geschichte war: es ist die jüdische Rasse. Sie ist keine reine Rasse, sondern ist hervorgegangen aus der Vermengung edlen arabischen Blutes mit minderwertigem semitischen Blut. Daher sind die Juden nicht echte Semiten, sondern das hettitische Element schlägt bei ihnen durch. Die eigentlichen Ahnherren der Juden gehören also dem freilich noch in tiefes Dunkel gehüllten Stamm der Hettiter an, der in Kleinasien und Syrien seine Wohnsitze hatte. Endlich meint Chamberlain, auch germanisches Blut sei schon im frühen Altertum den Juden beigemengt worden; die Amoriter sollen Germanen gewesen sein. Daher begegnen uns heute noch blonde Juden.

Die jüdische Rasse ist von einer Zähigkeit, wie keine andere in der Geschichte. Das ist erklärlich; denn die Religion Israels ist vor allem Erhaltung der Rasse. Es gibt keine höhere religiöse Pflicht. Alle Güter und Hoffnungen dieser Religionen haben zur Grundlage die Überzeugung: „Wir haben Abraham zum Vater“. Und die ganze Weltgeschichte dreht sich um die jüdische Rasse als ihre Achse.

Aber die Zähigkeit des Bestandes des Judentums ist weiter

bedingt durch den wesentlichen Charakterzug dieser Rasse. Der Jude ist Willensmensch. Die Natur gab ihm ein abnorm starkes Willensvermögen, eine zähe Energie, wie sie sonst in keiner Rasse zu finden ist. Dieser Wille verschlingt das ganze Innenleben. Dadurch wird er blind; denn das Licht der Vernunft fehlt ihm. Nur kümmerliche Verstandesfunktionen können neben ihm bestehen, sofern er ihrer bedarf zur Durchsetzung seiner Willensabsicht. Gemüt und Phantasie bleiben ganz zurück in der Entwicklung. Ein blindwütiger, nie rastender Trieb nach Besitz und Herrschaft charakterisiert das Judentum.

Deshalb ist das jüdische Volk eigentlich im tiefsten Grunde stets irreligiös gewesen. Wunder und Rätsel kennt es nicht. Die tiefsinnigsten Mythen anderer Völker werden vom jüdischen Geist in platte dürftige Geschichte verwandelt. Die ganze Religion Israels ist eine äußere Geschichtserzählung von der Hilfe, die Jahwe seinem Volke leistet zum Lohn für dessen Frömmigkeit. Man könnte sagen: die Geschichtschronik und das himmlische Kontobuch — das ist das Wesen der israelitischen Religion, wie Chamberlain sie versteht. Wenn die Semiten — nach seiner Meinung — fast die einzigen Menschen sind, deren Religion Götzendienst im eigentlichen Sinne ist, so ist Israel hierüber nicht hinausgekommen. Auch Jahwe ist eigentlich nur ein Nationalgötze, ein „Antigötze", der den Götzen der Nachbarvölker entgegengesetzt wurde. Und so schlechthin willkürlich die Herrschaft des jüdischen Gottes gedacht wird, so sehr ist der Jude darauf bedacht, sich selbst die absolute Willensfreiheit zu wahren. Die Freiheit des einzelnen Willens ist eines der jüdischen Grunddogmen, nicht die Sünde und nicht die Gnade dürfen sie hemmen. So ist es in der Tat, wie die Geschichte zeigt. Das fordert der jüdische Wille, aber er zerbricht dadurch alle Religion.

Ein Volk ohne Phantasie und Geist, aber mit einem ungeheuren Willensvermögen, ein Volk ohne jedes tiefere religiöse Bedürfnis, aber mit einer nationalen Selbstüberhebung ohnegleichen, ein Volk, dem seine Religion alles verbietet, außer dem Gelderwerb — das ist das jüdische Volk.

Die Beschaffenheit dieser Rasse braucht man bloß zu beschreiben, um zu begreifen, daß sie überall, wo sie in die Geschichte eingreift, eine ungeheure Gefahr für die Welt darstellt. Der Trieb zur

Herrschaft und Unterdrückung, zur Ausbeutung und zur Ruinierung ist unüberwindlich stark im Judentum. Und das um so mehr, als der Jude vermöge der Rassendifferenz immer fremd und ohne Verständnis der ihn umgebenden germanischen Kultur gegenübersteht. So wirkt das Judentum, wo es zu Einfluß kommt, stets todbringend, ausdörrend, zerstörend auf den Fortschritt und die Kultur ein. Der Jude ist — könnte man etwa sagen — das Raubtier der Weltgeschichte.

Chamberlain findet es wunderlich, daß die Christenheit sich diese Unterdrückung von seiten der Juden zu allen Zeiten hat gefallen lassen. Er erklärt das aus dem Wahn einer vermeintlichen Heiligkeit dieses Volkes und seines Gesetzes. Weil die Juden Christus gekreuzigt hatten, sah man sie für Wesen besonderer Art an, und man führte außerdem im religiösen Leben den Weg zum Christentum über das Gesetz des Judentums. Dieses wie jenes verlieh der Judenschaft eine Bedeutung, die ihr an sich gar nicht zukam. Chamberlain ist der Meinung, daß die offizielle Kirche des Mittelalters die richtige Stellung zu den Juden einnahm: sie schützte sie vor Ungerechtigkeit, aber sie isolierte sie.

Chamberlain ist einsichtig genug, die Tugend, die Rechtschaffenheit und den persönlichen Wert des einzelnen Juden anzuerkennen. Aber dadurch wird das Urteil über die Rasse nicht geändert. Gegen die sentimentale Idealisierung der Juden und des Judentums, die seit der Zeit der Aufklärung — besonders Lessing war hierin unerschöpflich — vielfach üblich ist und für „gebildet" gilt, ist Chamberlain schroff aufgetreten. Es ist einer der Grundsätze seiner Geschichtsphilosophie, daß das Judentum eine der schwersten Gefahren für die geistige und sittliche Kultur Europas und der Welt ist.

Und jetzt verstehen wir die sonst unerklärlichen Bemerkungen Chamberlains über die Herkunft Jesu, Pauli, Davids und Salomos. Die Größe dieser Personen steht ihm fest, und die qualitative Inferiorität der jüdischen Rasse steht ihm ebenso fest. Der Schluß erscheint unentrinnbar: also waren sie nicht Juden.

Der jüdische Kurzkopf und der germanische Langkopf stehen einander gegenüber; ein gut Teil der weltgeschichtlichen Kämpfe ist in diesem Gegensatz beschlossen. Das Germanentum rettet die Menschheit „aus den Krallen des ewig Bestialischen".

3.

Doch nicht nur das Judentum ist es, was von dem Germanentum überwunden werden muß. Dasselbe gilt vom Völkerchaos. In dem niedergehenden römischen Reich fanden nämlich die minderwertigen semitischen und orientalischen Elemente Eingang und traten in Blutmischung mit den edlen Rassen, die ihre Sitze im römisch-griechischen Reich hatten. Diese Vermengung nennt Chamberlain das „Völkerchaos". Aber diese Mischung war ein Unglück, denn sie war widernatürlich. In weitestem Umfang erwächst aus ihr eine Bastardierung schlimmster Art, ein Mestizentum, wie man es ähnlich heute etwa in Amerika beobachten kann.

Lucian, der bekannte Humorist auf Kosten der Götter, und Augustin, der Kirchenvater, werden in fesselnder Weise von Chamberlain als Beispiele dieses Mestizentums charakterisiert. Der eine ein Streber von ungewöhnlicher Begabung und gewöhnlicher Art, klug genug, zu erkennen, wieviel Geld die „Bildung" einbringt, und doch innerlich unberührt von ihr, mit der er Handel treibt. Aber auch der andere, der gewaltige Augustin trage das unausgeglichene, zerrissene Wesen des Mestizen an sich. Der Charakter in dem Mann knebelt sein eigenes Denken; es fehlt ihm immer am inneren Gleichgewicht, in ganz anderer Weise als bei Lucian, und doch ähnlich.

Das Zeitalter des Völkerchaos war der kräftige Nährboden für die große Religionsmengung der „Fülle der Zeiten". Das Judentum und das Semitentum steuerten zu dieser Mengung die Materialisierung und Veräußerlichung der religiösen Vorstellungen und Formen bei.

Aber das Völkerchaos ist auch der Boden, auf dem das Christentum seinen ursprünglichen Schauplatz fand. In diesen Zuständen einer sinkenden Welt ist die Kirche herangewachsen und haben sich ihre Lehren herausgebildet. Hieraus aber begreift es sich, daß Kirche und Kirchenglauben von Anfang an mit einem unheilbaren Widerspruch behaftet sind. Der mystisch-metaphysisch-mythologische Trieb der Indogermanen erzeugte aus den christlichen Grundgedanken all die Spekulationen über die Trinität und den Logos, die dem indogermanischen Geist gemäß sind. Aber statt daß alle diese Begriffe leicht bewegliche Bilder der spekulativen Phantasie blieben,

wurden sie durch den jüdischen Einschlag im Christentum sofort versteinert. Der jüdische Geist wandelt alles in der Religion in Chronik oder paragraphiertes Recht. Dieser Geist griff nun zu, und mit plumper Zudringlichkeit wurden die duftigen Blumen sinniger, frommer Gemüter in Tatsachen und Lehrsätze umgewandelt. Und über dem materialisierten Geist wachte dann die ganze, von dem Judentum ausgehende Intoleranz, wie ein Drache über seinen Schätzen.

Das war die Form, in der allein das Völkerchaos das Christentum zu verstehen vermochte. Alles in der Religion wurde durch sie handfest und gemein; Furcht und Hoffnung waren die Motive der Religion; man brauchte „eine rein geschichtlich beweisbare Religion".

Aus diesen religiösen und geistigen Zuständen ist die Macht der römischen Kirche hervorgegangen, und die Führung Roms hat diese Zustände stabiliert. Eine Kirche äußerer Observanzen und gesetzlich rechtsgültiger Dogmen wird erbaut, so wie das Völkerchaos sie brauchte. Aber an diesem erniedrigten, verunstalteten Christentum wird festgehalten. Im Transsubstantiationsdogma von 1215 mit seinem „mystisch gefärbten Materialismus" erreicht es seinen krassesten Ausdruck.

Alles war zwitterhaft an dieser Form des Christentums; um den Kern der Religion schlangen sich alle Elemente des Völkerchaos. Aber mit sicherem Blick für die realen Verhältnisse, d. h. für die Bedürfnisse des mittleren Menschen, wußte das Papsttum dies Ganze jener Welt annehmbar zu machen. Rom war für jene Zeit, wie sie einmal war, eine Notwendigkeit. Daher ging die ganze Macht des alten römischen Imperiums auf das Papsttum über. Der Papst wird Cäsar und Imperator. Ein Universalismus und Imperialismus entsteht, und mit eiserner Konsequenz wird an ihm festgehalten. Das „Mestizenimperium", wie Chamberlain das Papsttum nennt, schafft und setzt durch die „obligatorische Weltreligion". Ein geistlicher Polizeistaat schlingt sein Netz um alle Gedanken und Bestrebungen der Menschheit.

So war das Christentum, das den Germanen gebracht wurde. Ein Kampf war unvermeidlich, und zwar desto unvermeidlicher, je tiefer der germanische Geist nach dem wahren Grund trachtete. Die reine Rasse mußte sich auflehnen wider die Deutung, die die Rassenlosen dem Christentum gegeben hatten. Auf der einen Seite stand

die geschichtliche Gewalt des Hierarchismus und die ältere und höhere Kultur, auf der anderen Seite stand die Wahrhaftigkeit und die Macht wahrer unverkünstelter Empfindung; freilich, sie war gebunden durch die Gewohnheit und Pietät.

Immer wieder traten im germanischen Mittelalter freie kühne Geister auf, die der „völkerchaotischen Superstition" entgegenarbeiteten, aber die Pietät band sie und nötigte ihnen Konzessionen ab. In diesem Kampf mußte Rom siegen, denn Konzessionen gab es nie auf seiner Bahn; seine Kraft war die Konsequenz. Gab man Rom in etwas nach, so gewann es alles.

Und doch eins war geblieben, der Kern in den Hüllen: Christus und sein Wort.

Aber Rom, der „nationalitätslose Polizeistaat", stand wie der persönlichen Freiheit, so dem Gedanken nationaler Selbständigkeit feindlich gegenüber. Die Theorie von den zwei Schwertern ist der Ausfluß des päpstlichen Imperialismus. Sie unterwirft die Seele, wie den nationalen Staat dem Papst. Das irdische Himmelreich soll herrschen über alles, als Himmelreich aber auch als irdische Gewalt. Eine Unterdrückung alles Individuellen, sei es im persönlichen, sei es im nationalen Leben, ist die Absicht. Es ist eine Absicht, wie sie ebenso von anderer Seite her der internationale Sozialismus betreibt. Eine interessante Parallele, die freilich schon vor Chamberlain ausgesprochen ist!

Der latente Kampf mußte offenbar werden, und er mußte sich konzentrieren auf den nationalen Gedanken und die Freiheit der Persönlichkeit. Martin Luther hat den Gegensatz in seiner Tiefe erkannt und vermochte es daher, Rom sein Prinzip zu durchschneiden. Seine Vaterlandsliebe, urteilt Chamberlain, war unbedingt, seine Gottesgelahrtheit bedingt. Geht man von seiner Theologie aus, so muß man sagen, er sei im Bannkreis der alten Lehre stehen geblieben. Nimmt man seine patriotisch-politischen Tendenzen und den Personalismus seiner Anschauungsweise zum Maßstab, so ist er der Überwinder Roms gewesen. Voll Begeisterung redet Chamberlain von der unvergänglichen Größe Luthers, aber es bleibt dabei: er war „mehr Politiker als Theologe", „die inbrünstige Vaterlandsliebe war ein Teil seiner Religion".

Die Reformation war daher im letzten Grunde eine „politische

Tat". Der Germane überwand in ihr, dem Genius seiner Rasse folgend, die Gedanken des Völkerchaos mit ihrem jüdischen, veräußerlichenden Einschlag.

So versteht sich das auffällige — und fraglos verkehrte — Urteil Chamberlains über Luther und die Reformation. Die Dialektik der historischen Entwicklung scheint es mit sich zu bringen, daß zuerst die Fundamente und äußeren Mauern des neuen Baues aufgeführt werden und dann erst der innere Ausbau samt der Einrichtung folgt. Aber die Geschichte geht nur selten diesen Weg, die Inhalte sind vor den Formen da und sie schaffen sich ihre Formen.

Aber immerhin, auch nach Chamberlain war durch Luther ein neues spannkräftiges Prinzip gewonnen. Und vor ihm zerbrach auch der Bann des alten Dogmas. Man hatte das ganze Mittelalter über sich daran abgearbeitet, Vernunft und Dogma miteinander zu versöhnen oder dieses unter jene zu stellen. Und diese Versuche gingen weiter, bis hinein in unsere Tage.

Aber an diesen Versuchen haftete immer eine objektive Unwahrheit, die sich nur aus dem rasenden dogmatischen Wahn erklärt. Daher mußten sie scheitern, wurden doch völlig widersprechende Anschauungen und Prinzipien zusammengequält. Aber seit es Germanen gab, die das Christentum innerlich ergriffen hatten, hat es nie an dem Antrieb, einfach und wahrhaftig auch über das Christentum zu denken, gefehlt. Man ließ etwa das römische System als ein Stück Kirchenrecht bestehen, aber nicht in ihm fand man den Frieden der Seele, sondern in der mystischen Kontemplation. Oder man gab die Vernünftigkeit der Kirchenlehre preis und hielt an ihr selbst fest und erwarb sich dadurch die Möglichkeit, nach der Erkenntnis der wirklichen Welt zu streben.

Maßgebend für diese schlichte, wahrhaftige Weltanschauung war vor allem die strenge Naturbeobachtung, wie sie im Mittelalter beginnt und in der Neuzeit anwachsend an Intensität und Sicherheit gewinnt.

In der naturwissenschaftlichen Arbeit wurzelt der Wandel der Weltanschauung in der Neuzeit. Es ist durchaus falsch, diesen Wandel auf die Renaissance der Antike zurückzuführen. Im Gegenteil muß man sagen, daß die neue Weltanschauung im Gegensatz zu der scholastisch-hellenischen Betrachtung der Welt erwachsen ist.

Auf diesem Wege gelangte man allmählich zu einer empirischen

Erkenntnis der wirklichen Welt. Es ist Kants unsterbliches Verdienst, diesen Weg mutig zu Ende gegangen zu sein. Und auf diesem Weg fand sich nun der ganze Idealismus wieder, der verloren gegangen zu sein schien. Denn Kant hatte die Einsicht, daß erst unsere eigene geistige Organisation und ihre Betätigung Erkenntnis möglich macht. Die Gesetze, die wir finden, sind nur subjektiv real. Der Mechanismus, den wir in der Natur wahrnehmen, hat in uns seinen Ursprung. — Damit ist aber eine innere Welt gewonnen. Und diese innere ideale Welt ist das eigentlich Sichere und Feste, was wir haben. Gegenüber der Gesetzmäßigkeit draußen steht hier die Freiheit der Seele. Freilich sofern der Mensch selbst auch zur Sinnenwelt als ein Bestandteil von ihr gehört, herrscht auch über ihn die Notwendigkeit des Naturgesetzes. Aber wie er nicht zeitlich ist, sondern die Zeit nur an dem sinnlichen Wechsel seines Daseins wahrnimmt, so fühlt er sich innerlich auch ewig und frei.

Nichts kann daher so verkehrt sein, als die Naturbetrachtung auf das Innere des Menschen zu übertragen. Gerade die Empirie, der Wirklichkeitssinn widerspricht dem Materialismus.

Sonach sind zwei Welten zu unterscheiden: die Sinnenwelt oder der Mechanismus, und die Geisteswelt und die freie Seele, die Welt außer und die Welt in uns, die Natur, die den Willen unterwirft, und die Natur, die vom Willen unterworfen wird, mit Kant zu reden. Die Religion aber hat ihre Sphäre ausschließlich in der Welt der Freiheit, mit der mechanisch deutbaren Welt hat sie nichts zu tun. Die Religion ist deshalb eine Pflicht gegen uns selbst. So werden Religion und Wissenschaft einander friedlich gegenüberstehen, beide bauend mit den Tatsachen der realen Erfahrung und beide daher voller Wahrhaftigkeit arbeitend. Was Mythologie, und Metaphysik wollten, haben wir so, aber wir haben es reiner und sicherer, denn wir haben es in der Sphäre, in die es gehört und die es wirklich umspannt. Wir haben eine völlig neue Naturbetrachtung gewonnen, damit ist uns aber auch die Aufgabe einer „völlig neuen Gestaltung der Religion" geworden.

Und jetzt verstehen wir Christi Wort von dem Reich Gottes, das innerlich in uns ist. Christus, Luther, Kant — das ist die Reihe der Wahrheitszeugen und der wirklichen Erkenntnis der

Wahrheit. Aber gegenüber diesem Reichtum und dieser freien Wahrhaftigkeit des inneren Menschen wird der jüdische Geist stets mit seinem äußerlichen Weltverständnis und mit seiner rätsellosen Weltanschauung ankämpfen. Und ebenso wird die Weisheit des Völkerchaos ihr stets widerstreben in der Gestalt der von Rom geprägten christlichen Dogmatik. Daher kann man es auch beobachten, daß Rom in den Kämpfen der Gegenwart stets auf seiten der niederen Kultur steht, man denke an Irland, an Böhmen und an Polen.

Das sind die großen Gegensätze der Gegenwart, „die Grundlagen des neunzehnten Jahrhunderts". Die höhere Rasse oder das Germanentum emanzipiert uns vom Judentum und von Rom, die Wahrhaftigkeit und die Treue der reinen Rasse siegt über die Weisheit und die List der Bastarde und der Mestizen.

Aber eins ist dabei gewiß: nur der ganze Ernst und die ganze Hingabe kann uns in diesem Kampf wirklich zum Sieg führen. Die Surrogate einer modernen Scheinkultur, die Vermittlungsversuche tun es nicht, weder die humanitären, noch die religiösen. „Denn die Welt — und auch der Germane — wird sich noch immer lieber syro-ägyptischen Mysterien in die Arme werfen, als sich an den faden Salbadereien ethischer Gesellschaften und was es dergleichen mehr gibt erbauen. Und die Welt wird Recht daran tun. Andrerseits ist ein abstrakter, kasuistisch dogmatischer, mit römischem Aberglauben infizierter Protestantismus, wie ihn uns die Reformation in verschiedenen Abarten übermacht hat, keine lebendige Kraft. Er birgt eine Kraft, gewiß! eine große: die germanische Seele; doch bedeutet dieses Kaleidoskop vielfältiger und innerlich inkonsequenter Intoleranzen ein Hemmnis für diese Seele, nicht eine Förderung; daher die tiefe Indifferenz der Mehrzahl seiner Bekenner und ein bejammernswertes Brachliegen der größten Herzensgewalt, der religiösen. Rom mag dagegen als dogmatische Religion schwach sein, seine Dogmatik ist wenigstens konsequent . . . Ein einzelner David, stark in der unschuldig-reinen Empörung, könnte vielleicht solchen Goliath zu Boden strecken, doch nicht ein ganzes Heer von philosophierenden Liliputanern."

So blickt Chamberlain in die Zukunft mit Ernst, aber auch mit Hoffnung. Und der große Ernst der Lage durchschauert auch

den Leser, der des heiligen Ernstes überhaupt fähig ist und der mit dem Verfasser des Buches — wenn auch vielleicht in anderer Weise — von Jesus Christus das Heil der Geschichte und der germanischen Rasse insonderheit erwartet. In dem starken Pathos einer geschlossenen Überzeugung liegt ein gut Teil des Zaubers des Buches. Man wird von dem Verfasser in die Sache selbst hineingezogen und fühlt mit ihm Gefahren und hofft mit ihm Errettung. Daß Christus und die Innerlichkeit echten Glaubens die Mittel der Errettung sind — darüber herrscht bei uns kein Zweifel; darum freuen wir uns dessen, daß auch von einem anderen Standpunkt her diese Überzeugung so temperamentvoll vertreten wird.

4.

Damit könnten wir schließen, wenn es nicht unwahrhaftig und undankbar wäre — Undank ist immer auch Unwahrhaftigkeit — zu verschweigen, ob auch wir die besonderen Mittel und Ziele, auf die der Verfasser hinweist, billigen und teilen können.

Der originellste Gedanke Chamberlains ist fraglos der der Rasse. Er ist zugleich der erste Schlüssel, der den Schrein seiner Weltanschauung eröffnet. Der zweite ist in dem unermeßlichen inneren Eindruck zu erblicken, den Chamberlain von Christus, der Übermacht seiner Person und seiner Worte empfangen hat. Der dritte besteht darin, daß Chamberlain moderner Naturforscher ist. Die Rasse lehrt ihn die Juden und Rom fürchten, Christus führt ihn in das inwendige Leben mit seiner Kraft und Eigenart, die Naturwissenschaft nötigt ihn, alles Welterkennen auf einen mechanischen Zusammenhang zu beziehen und es streng von der Metaphysik oder Religion zu scheiden.

Kein Gedanke hat Chamberlain so viel Widerspruch und Haß, aber auch so viel begeisterte Zustimmung eingetragen, als sein Rassenprinzip. Das ist sehr wohl begreiflich. Einerseits wurde ein Lieblingsdogma des modernen Liberalismus von jener Idee tödlich getroffen, das Dogma: daß von Natur alle Menschen dasselbe und einander gleich sind, und daß der Schulmeister — der Vertreter der „Kultur“ — dann aus ihnen das Bild formt, das ihm gleich sei. Andrerseits schien der moderne chauvinistische Nationalismus bei ihm eine kräftige Stütze zu finden, der „Pangermanismus“ nicht

minder als der „Panslavismus“, aber der „Philosemitismus“ ward nicht befriedigt.

Denkt man der Sache genauer nach, so mahnen Chamberlains eigene Ausführungen zur größten Vorsicht; er selbst hält sie freilich nicht immer ein. Es ist fraglos ein ganz richtiger Gedanke, daß unsere angeborene natürliche Beschaffenheit uns das Horoskop unseres Lebens stellt. Man könnte wohl sagen, daß die Menschen von Geburt an „hochgeboren“ oder bloß „wohlgeboren“ sind. Was ein Mensch werden — wirklich selbst werden kann — das ist freilich bis zu einem gewissen Grade in seiner Wiege entschieden. Stand, Protektion, Karriere, ein glückliches „Milieu“ können das verdecken, ändern können sie es nicht. Es gibt in allen Ständen und Kreisen geborene Könige und geborene Kärrner. Titel, Ämter, Ehren und Orden ändern daran nichts. Die „Begabung“ des Menschen ist mehr; sie macht aus ihm, was er wirklich ist, nicht nur das, als was er etwa zeitweilig gilt.

Und auch das kann man ruhig zugestehen, daß, im großen und ganzen angesehen, die Begabung nach großen ethnologischen Gruppen sich sondert und besondert. Es gibt begabte und unbegabte Völker; es gibt Völker, in denen die höhere Begabung in diese, und andere, in denen sie in jene Richtung weist. Jesaja war kein Plato und Amos kein Sokrates; Ignaz von Loyola konnte kein Luther und Hammurabi kein Alexander werden. Die Geschichte band diese Männer, aber auch ihre Natur, ihr Blut, band sie. Das empfinden wir alle, ohne daß es erst bewiesen zu werden brauchte.

Es gibt begabte und unbegabte Individuen, und es gibt begabte und unbegabte Völker. Ist es aber darum ausgeschlossen, daß wie unbegabte Individuen in begabten Völkern vorkommen, auch begabte Individuen in unbegabten Völkern vorkommen? Gewiß wird auch Chamberlain das zugestehen. Aber er könnte etwa hinzufügen: das Maß der Begabung und der Unbegabtheit wird eben, je nach der Rasse, bei dem Individuum — sofern normale, rassenechte Exemplare in Frage kommen — ein höheres oder niederes sein; es werden etwa die wirklich höchsten Interessen den Gliedern niederer oder unechter Rassen immer versagt bleiben oder nur scheinbar, äußerlich von ihnen angeeignet werden.

Aber kommt durch diese Antwort nicht ein irrealer, unbeweis-

barer Faktor in die ganze Betrachtung hinein? Und werden nicht die Begriffe der Begabung und der höheren Interessen ganz willkürlich beschränkt? Ersteres zeigt sich darin, daß in geradezu peinlicher Weise die gewagtesten Hypothesen gebaut werden müssen, um von den einen das „Hettitertum“ oder das „Mestizentum“ abzuwehren, den anderen das „Germanentum“ — unvermengt — zuzuschieben. Sollen denn wirklich alle alttestamentlichen Heroen und alle die großen geistigen Führer der alttestamentlichen und der frühchristlichen Zeit nicht Juden, sondern Germanen gewesen sein? Oder haben wir die Möglichkeit einer ausreichenden Kontrolle der Stammbäume auch nur der hervorragenderen Personen der Geschichte — man denke an die Anzahl von Möglichkeiten, die sich einstellt, wenn auch nur einige Generationen herangezogen und weiter zurückverfolgt werden? Kann man einem Manne wie Augustin im Ernst die erhabenste Geistesgröße absprechen, wiewohl er dem „Völkerchaos“ entstammt, dem Lehrer des Abendlandes in der Metaphysik und Mystik, in der Psychologie und Geschichtsphilosophie, aus dessen Geist durch fast anderthalb Jahrtausende gerade das germanische Abendland immer wieder die tiefsten Anregungen gezogen hat? Der russische Dichter Puschkin hatte Negerblut in seinen Adern, und doch zählt er zu den größten Poeten der russischen Literatur.

Man könnte diese Beispiele, meine ich, leicht häufen ins Ungemessene, und man könnte andrerseits dem Chamberlainschen Dogma in tausend einzelnen Fällen mit einem „ignoramus“ begegnen. Es versagt, sobald man es, wie er will, absolut durchführen, an allen Einzelerscheinungen bewähren will. Die Wahrheit, die er meinte, wäre eindruckskräftiger gewesen, wenn er sich von diesen Konsequenzen freigehalten hätte.

Und dazu kommt die unberechtigte Beschränkung der höheren Begabung auf die eigentümliche Geistesart der Germanen. Wer gibt uns denn ein Recht, die geistige Eigenart Platos, Dantes, Luthers zum absoluten Maßstab zu machen? Männer, wie die Propheten des Alten Testaments, oder die Psalmendichter samt allen denen, die ihre Gedanken verstanden und forterhielten, haben Blicke in das Wesen Gottes und in die heilige Mystik der Seele, die ihren Gott gefunden, getan, aus denen die religiösen Größen des Germanentums ihr Bestes gelernt haben.

Man's Greatest Problem – To evaluate the transient by the standard of the Eternal.
Man's Greatest Gift – the Power to perceive the Eternal in the transient.

Gewiß, sie waren alle Kinder ihrer Zeit und ihres Volkes. Anschauungen hafteten in ihnen, die uns als fremdartig bedünken; Schranken beengten sie, die für uns weggeräumt sind. Aber gilt das nur von den Semiten? Waren nicht die Dante und Luther von ähnlichen Schranken umgeben, und werden nicht einst die Geschlechter der Zukunft von uns allen — auch von Chamberlain oder mir — ähnliches zu sagen wissen? Plato sah die Welt mit anderen Augen an, als Jesaja; aber beide drangen in das Tiefste ein, das dem Menschengeist zugänglich ist. Wer genialer war — das weiß ich nicht; aber auf der Höhe menschlicher Begabung standen sie beide. Die Kraft, das Unendliche und Ewige in der vergänglichen Welt wahrzunehmen, ist die höchste Begabung. Ob man es in den Formen der emporsteigenden Kontemplation der Ideen und der logischen Dialektik erfaßt, oder im tiefsten Empfinden der ewigen Tat, die in der Welt waltet, und in der kräftigsten Erregung der Seele zur Tat — das ist eine formale Differenz der Begabung, die nicht ihr Wesen als geistige Fähigkeit betrifft. Es erweist sich die wesentliche Gleichheit formal differenter Begabungen an der Fähigkeit, alle Kräfte der Seele in der Beziehung zum Ganzen in harmonische Bewegung zu setzen, trotz all der „Schranken", die so oder anders uns gezogen sind.

Das Wahrheitsmoment in Chamberlains Rassentheorie verkenne ich mit alledem keineswegs. Faßt man diese Theorie in der ziemlich unbestimmten Form, die er ihr gibt, — sehr anders als Gobineau —, so ist vieles in ihr unleugbar. Es gibt eben höher und minder begabte Völker. Aber ich möchte doch annehmen, daß die Naturbedingungen des Menschengeistes ein weit komplizierteres Gebilde darstellen, als es nach Chamberlain scheinen könnte. Die Zugehörigkeit zu einem begabten, rassereinen Volk schafft sozusagen ein gewisses Vorrecht seiner Glieder auf höhere Begabung; aber wir müssen auch Faktoren und Mittel annehmen, vermöge deren auch aus unbegabten, rasseverderbten Völkern und Familien höchstbegabte Individuen hervorgehen, — freilich, sie werden hier seltener als auf günstigem Boden auftreten.

Zu dieser Differenz, die ich Chamberlain gegenüber meine betonen zu müssen, kommt eine andere. Die natürliche Anlage des Menschen ist nur der eine Faktor, der seine Geschichte bestimmt.

Zu ihm tritt ein zweiter, ebenso bedeutungsvoller. Auch die geistige Umgebung eines Menschen ist gewissermaßen Begabung. Von ihr hängt es ab, wieviel von der natürlichen Begabung des Menschen in Aktion kommt; sie kann die niederen oder höheren Triebe des Innern wachrufen, und sie kann dadurch auch die physische Entwicklung des Geschlechts beeinflussen.

Chamberlain erkennt ein selbständiges Innenleben des Menschen an. Der Hinweis auf das inwendige Leben war die Großtat Jesu, oder auch Luthers und Kants. Aber was ist hiermit gewonnen? An sich scheint doch die Wendung nach innen inhaltsleer zu sein und daher nicht besser, als der Weg bloß nach außen. Drinnen in der Erde bilden sich die Keime; das Erdreich hat viel für sie zu bedeuten, aber was hülfe es, wenn der Same nichts taugte? Es müssen doch vor allem die Werte, die in mir liegen sollen, samt ihrer Entstehung bestimmt werden.

Der geistige Inhalt unserer Person oder die „Ideen“ und „Ideale“ sind uns nicht angeboren, wie man früher meinte; nur die Fähigkeit und damit die Nötigung, Ideen zu bilden, ist uns angeboren. Indem nun der Mensch in einem andauernden wechselseitigen Zusammenhang zu der ihn umgebenden Welt — dem Naturgeschehen, wie dem geistigen, geschichtlichen Leben — steht, bildet er sich in seinem Innern die Ideen von der Welt und ihrem Leiter Gott, wie auch von seinem eigenen Wesen.

Aber in der empirischen, heute vorhandenen Menschheit erscheint dieser geistige Inhalt des einzelnen Menschen immer als von der Geschichte dargeboten. Die Geschichte hat ihn aber herangebildet in derselben Weise, wie heute der einzelne Mensch ihn sich aneignet und dadurch fortbildet. Eine ungeheure Fülle von Ideen und Idealen, von Begriffen und Urteilen ergreift mit gewaltiger Wucht jede Generation wie jedes einzelne Individuum; sie nötigen zur Anerkennung und Annahme. Aber sie werden angeeignet und erworben nur in dem Maße, als sie von der Person wirklich erlebt, verwertet und angewandt werden. Daraus ergibt sich eine andauernde Fortarbeit und Fortbildung an dem geistigen Erbe der Menschheit. Jede Generation und jede Einzelperson ergreift es und bewahrt es und gibt es doch als ein anderes, neues weiter fort; und zwar ist die Veränderung desto größer, je inniger und ernster man

dies Erbe ergriff, je mehr man das Leben danach zu gestalten suchte. Auch hier sind die nicht die Pflichttreuen, die das gegebene Pfund in das Schweißtuch einwickelten und es einfach „konservierten“, sondern die, die damit wucherten, es vermehrten und erweiterten.

Was sich so von Geschlecht zu Geschlecht wiederholt, das tritt in gigantischem Maßstab in den großen Epochen der Geschichte hervor. Es sind die Heroen der Menschheit, die in solchen Zeitaltern das ganze des überkommenen Erbes durchleben, indem der durch dieses Erbe oder auch im Gegensatz zu ihm gesteigerte innere Bedarf sie zur Kritik und Auflösung, zur Reduktion und Vereinfachung, aber auch zur Entfaltung und Ergänzung des Ererbten befähigt und nötigt. Es ist immer etwas Wunderbares an diesen Gestalten. Sie sehen, was keiner vor ihnen sah und was doch alle wünschten; sie erleben, wonach alles begehrte und was doch alles fürchtete. Das Mögliche wird wirklich bei ihnen, und das Unmögliche wird möglich. Diese großen Führer sind in der Regel erstaunlich konservativ, und doch geht etwas ganz Neues aus ihrem Geist hervor. Darum wirken sie in alle Kreise hinein, geben allen etwas von dem Ihren und zwingen die Geister heran zu ihrem Verständnis der Vergangenheit und der Gegenwart.

So entstehen die geistigen Inhalte der Menschheit; so treten sie an die Menschen heran; so werden sie von ihnen angeeignet, indem erhalten und doch verwandelt. Dieser Prozeß ist der eigentliche Kern der Geschichte, denn alles dient ihm und alles wird von ihm gewirkt. Die Ideen sind der bewegende Faktor im geschichtlichen Werdeprozeß der Menschheit, denn der Inhalt der Menschen bestimmt ihre Ziele und Taten.

Nun ist es aber allerdings klar, daß die Entstehung, Erhaltung und Entfaltung dieser Inhalte stets mit der natürlichen Lage und Anlage des Menschen zusammenhängt. Die geographischen Verhältnisse, Naturereignisse, die geschichtliche Vergangenheit, soziale Zustände usw. sprechen hier mit. Nicht minder tut es die natürliche Begabung der Menschen oder die „Rasse“. Zwischen dem „Christentum“ — dies als Kulturprinzip angesehen — des Hottentotten und des Germanen, des Kamtschadalen und des Hellenen bleibt ein Unterschied, mag es religiös noch so ernst und aufrichtig empfunden sein.

Damit aber scheinen wir doch wieder in die Rassentheorie

Chamberlains zurückgeworfen zu sein. Der Mestize verwandelt das Herrliche in Nichtiges, Gold wird ihm immer zu Kiesel, während der rassenreine Mensch des Midas Kunst besitzt und alles ihm zu Gold wird. Allein das wäre einseitig geurteilt, denn es höbe nur eine Seite an dem Tatbestand hervor. Er hat noch eine andere Seite. Die geistigen Inhalte sind etwas Gegebenes; trotz aller Abbröckelung und Umgestaltung bleibt ein fester Kern in ihnen, der auch die schwache und elende Seele erhebt und steigert. Und dieser Kern mit seiner geistigen Macht wirkt und treibt über das hinaus in der weiteren Entwicklung, was die ersten Empfänger und Träger an ihm erlebt und empfunden haben mögen. Ideen, die einst von den Höchstbegabten schaudernd, allmählich erfaßt wurden, sind heute Gemeingut; jedes Schulkind hat sie nicht nur, sondern versteht sie. Anregungen, die einst in edlen Nationen die größten Geister wie Johannisfeuer auf den Höhen entzündeten, sind heute zum wärmenden Herdfeuer tief unten in den Tälern niederer Rassen geworden. Man mag den Bau des Herdes für noch so ungeeignet erklären, das Feuer auf ihm wärmt und leuchtet doch!

Nicht nur um technisches Können und um ein Wissen handelt es sich dabei, sondern um das Wollen und Sein des Menschen. Gewiß, die Ideen wirken an verschiedenem Ort in verschiedener Kraft, aber sie wirken immer; sie erheben den Menschen über sich selbst, sie fachen die Kräfte in ihm an, sie erhöhen sein Dasein. Sie haben eine schöpferische Kraft; sie halten das Tierische und Niedrige zurück, und sie lassen das Beste und Hohe im Menschen sich entfalten zu der ihm möglichen Höhe. Sie ändern nicht nur den Besitzstand der Seele, sondern sie entfalten und erheben sie selbst. Manches kann dem entgegenwirken, es ist trotzdem nicht umsonst. Es steigert die einzelnen und erhöht die Völker in ihrem Sein. Man denke nur an die Wirkungen des Christentums oder der abendländischen Kultur überall und in allen Kulturverhältnissen, trotz allem, was man an diesen Wirkungen bemängeln mag.

Darum ist die religiöse und die kulturelle Mission fast nie fruchtlos und sinnlos, wie sie es nach Chamberlains Voraussetzungen eigentlich sein müßte. Wie durch die Hebung des Geistes das einzelne Individuum bis zu einem gewissen Grade gekräftigt wird zur Beherrschung von Fleisch und Blut, so wird die Fortpflanzung

geistigen Lebens in der Geschichte das geistig-menschliche Dasein erhöhen und veredeln. Ein innerer Bedarf wird erzeugt und eine geistige Temperatur hergestellt, die irgenwie nach Höherem und Besserem verlangen. Und dadurch wird eine Gewöhnung des Geschlechtes bewirkt, die auslösend und erregend auf die ganze physische Begabung des Menschen wirkt. Das ist die Kraft der Kultur dort, wo sie nicht nur der inneren Gemeinheit und Haltlosigkeit zum Maskenstaat dient, sondern wo sie in irgendeinem Grade eine geschichtliche Macht geworden ist. Dieser erhöhende und erhebende Zug des Geistes in der Seele der Völker und Geschlechter ist, wie wir sahen, der eigentliche Gegenstand der Geschichte. Dieser Zug läuft der Natur parallel, aber er strebt ihr auch entgegen; er kann sie überwinden und sich dienstbar machen; er kann Schwaches kräftigen und Schlummerndes erwecken; aber er kann freilich nicht Totes lebendig machen. Und damit sind wir an die Schranke der „Begabung“ gekommen, d. h. wir kommen zu einem Punkt, wo Chamberlain recht hat.

Trotzdem ist die zuletzt angestellte Betrachtung nicht etwa überflüssig gewesen. Wir mußten Chamberlains Geschichtsbetrachtung ergänzen durch die Beobachtung der relativen Selbständigkeit des Geistes über die Natur, der beherrschenden, belebenden und organisierenden Kraft, die der Geist an der Natur betätigt. Nehmen wir nun hinzu, daß wie wir sahen, die Rassenbegabung keineswegs ein so sicherer und absoluter Faktor ist, wie Chamberlain annimmt, so ergibt sich uns doch ein wesentlich anderes Geschichtsbild, als das Chamberlains.

Für Chamberlain ist die Rasse alles: sie schafft den Menschen ihre Ideen und Ideale, sie allein macht daher die Geschichte; der Geist ist immer rassenhaft. Der Determinismus der rein physischen Begabung herrscht unbedingt, wie etwa einst bei den alten Gnostikern die einen von Natur Geistmenschen, die anderen bloße Seelenmenschen, die dritten nur sinnliche Fleischmenschen sein sollten. Dem gegenüber ist nach unserer Meinung der Geist selbst mit den Ideen und Idealen, die in den herrschenden Geistern entstehen und zunächst von den begabteren Völkern angenommen werden, dann auch zu anderen Völkern vordringen, ein rassebildender Faktor — die Rasse in Chamberlains Sinn verstanden. Geistige Inhalte und

Tendenzen erheben wie die einzelnen minderbegabten Individuen, so auch ganze Völker, indem sie die Kräfte beleben und das Verkommende und das Keimhafte zu Kraft und Tat bringen, und indem so allen günstiger Begabten Möglichkeit und Antrieb zur Erhebung gewährt wird. Um dies zu verstehen, denke man an die Fälle höchster Begabung im „Völkerchaos" Chamberlains, und an die geistig erhebenden Einwirkungen, die von dieser Kultur auf das germanische Mittelalter ausgegangen sind; oder man vergegenwärtige sich andrerseits Chamberlains eigene Anerkennung der Macht semitischer Ideen, die Furcht, die er bezüglich der Einflüsse jüdischer Gedanken auf die rassenreinen Germanen hegt! Liegt darin nicht die Anerkennung der selbständigen Macht des Geistes — auch wenn er von außen her wirksam wird — über die natürliche Anlage, der bildenden bzw. verbildenden Kraft der Ideen trotz der Rasse, und über die natürliche Begabung hinaus? Ich meine fast, Chamberlain selbst wird bei weiterer Erwägung der geschichtlichen Entwicklung nicht umhin können, die Macht der Ideen anders als bisher mit seinem Rassenprinzip zu verbinden oder dies durch jene zu modifizieren.

5.

Aber ein anderer Punkt interessiert uns in noch höherem Maße. Es ist Chamberlains Anschauung von der Religion, insonderheit vom Christentum.

Religion ist nach Chamberlain Innerlichkeit. Mystische Kontemplation in heiligen Symbolen, eine Metaphysik der Empfindung, eine Mythologie phantastischer Bilder oder freischwebender spekulativer Begriffe ist das Wesen der Religion. Chamberlain bleibt sich mit diesen Gedanken treu. Auf eine solche mythologische Metaphysik und metaphysische Mythologie, auf dies Staunen und Kontemplieren zielt in der Tat das religiöse Empfinden Indiens oder Griechenlands, aber auch der „Germanen" ab.

Aber in der Geschichte steht diesem Typus der Religion ein anderer gegenüber. Man kann ihn vielleicht als den semitischen bezeichnen. In der Religion Israels, in der Epoche der Propheten und der Psalmen, und im Christentum hat er seine Höhe erstiegen. Ein lebendiger Gott, der sich in Taten frei offenbart, der über die Seele des Menschen wie den Gang der Geschichte als Herr und

Is Religion a projection of the individual or an acceptation of the word and will of God – an actual and active Being? Is there a worded God – a God who is Truth – or is the merely [illegible] – a Composite – Mosaic – of the Individual?

König waltet, wird hier erkannt. Die Seele des Menschen erfaßt diesen Gott, indem sie sich ihm unterwirft im Gehorsam sowie im Vertrauen; sie glaubt an ihn. Und dieser Glaube als die Hinnahme der göttlichen Herrschaft in ihrer Macht und Gnade gibt die Seligkeit. Sofern nun aber der Herr des Menschen aktiv in der Geschichte waltet, bindet die Unterwerfung unter ihn die Seele an bestimmte Ideale des Handelns. Aus dem Glauben gehen positive Taten hervor. Die Religion ist hier etwas „Wirkliches".

Nicht um Projektionen der Phantasie handelt es sich hier, sondern um das Erleben eines wirklichen und wirksamen Gottes nicht in der Anschauung der abstrakten Gottheit, sondern in dem Dienst seiner Herrschaft erreicht hier die Seele ihre höchste Stellung. Nicht die „innere" Frömmigkeit macht ihren Gott, sondern Gott macht alles, auch die Frömmigkeit.

Es ist selbstverständlich, daß der Gedanke der göttlichen Herrschaft, ebenso wie die Bestimmung des Zieles der göttlichen Weltleitung, von dem her der einzelnen Seele ihre höchsten Ideale werden, mannigfacher Fassungen fähig sind. Beides kann sich auf die äußerlichsten Verhältnisse beschränken, man denke an den Baal oder Moloch — diese Namen bedeuten „Herr" und „König", und das ist für den „Gottesbegriff" hier charakteristisch — der semitischen Religionen. Aber wo die Offenbarung eintritt, d. h. wo sich die Macht der Gottheit als allwaltende geistige, sittliche Gewalt dem Innern des Menschen kundgibt, da wird die Herrschaft Gottes und dementsprechend das Ziel des religiösen Menschen in die höchste Sphäre emporgerückt. Man erinnere sich hier nur des Gottesgedankens der Propheten und der Psalmen. Wenn man von der bisweilen noch national gebundenen und diesseitig gefärbten Ausdrucksweise dieser Bücher absieht, so gewinnt man ein Gottesbild von einzigartiger Erhabenheit und Kraft und eine Frömmigkeit von größter Tiefe und Innigkeit. Das muß den ganz einseitigen und tendenziösen Äußerungen gegenüber, die Chamberlain gelegentlich über das Alte Testament macht, betont werden; denn nichts kann so verkehrt sein, als die israelitische Religion in ihrer klassischen Zeit einfach, wie er tut, nach dem späteren Judaismus zu deuten. Hier stehen einander im schärfsten Gegensatz gegenüber die Gedanken der „göttlichen Offenbarung" und die Ideen der „jüdischen Rasse".

Auf der Linie dieser Gedanken liegt die Gottesoffenbarung in Christus. Den „neuen Bund“, von dem die Propheten gesprochen, macht Christus zur Wirklichkeit, indem er Sünde vergibt und die Liebesherrschaft Gottes über die Seelen ausübt, sie dadurch befreiend und anregend zur Bejahung dieser Herrschaft und zum Dienst Gottes, zur Erlangung und Förderung eines Reiches Gottes auf Erden und im Himmel.

Das hat Christus gewollt, und so haben ihn die ältesten Christen verstanden, indem sie alles, was sie von ihm wußten, in das Wort „der Herr“ zusammenfaßten. Er herrscht als Gott über die Menschheit, und er führt sie dadurch dem höchsten Ziel entgegen und stellt sie so auf die Höhe des Menschentums.

Dem indogermanischen Intellektualismus mit seiner Neigung zu religiöser Kontemplation und wissenschaftlicher Spekulation hat die christliche Religion den Voluntarismus beigefügt. Gerade aus der Kombination dieser beiden Elemente ist die abendländische Kultur hervorgegangen. Diese Kombination hat zum erstenmal in größtem Stil Augustin durchgeführt, indem er die Kraft beider Systeme gleichmäßig erlebt und dauernd empfunden hat. In dem Versuch beide miteinander zu vereinigen hat der Zauber seiner Gedankenwelt bestanden. Der Gott Augustins war der wollende und wirkende Herr und andrerseits der Inbegriff aller Ideen und aller Schönheit. Ihn wollend zu genießen und ihm wollend zu dienen war ihm die Seligkeit, aber diese Seligkeit war andrerseits auch die Anschauung der ewigen Ideen. So wurde auf der einen Seite die bloß intellektuelle Auffassung des Lebens ergänzt und auf der anderen Seite der praktische Gehorsam durch die mystische Anschauung der Wahrheit verklärt. Dem Trieb nach Erkenntnis wie dem Drang zum Wollen wurde so Rechnung getragen, indem der eine dem anderen Motive wie Schranken bot. Das galt von der religiösen Seelenstellung nicht minder als von der Richtung des Denkens und Strebens im Leben.

So ist eine Kultur entstanden, die gleichmäßig auf dem Wort wie der Tat begründet ist und daher alle Kräfte des Menschen zu entfesseln wie zu fesseln vermocht hat. Man kann die ganze Geschichte des abendländischen Geistes unter diesem Gesichtspunkt der Wechselwirkung des indogermanischen Intellektualismus mit dem

semitischen Voluntarismus beschreiben und dabei erkennen, wie wertvoll für diese Geschichte der Einschlag semitischer und christlicher Gedanken gewesen ist. Dies hat sich schon früh angebahnt. Es ist eine der interessantesten Beobachtungen, der alten Missionsgeschichte, daß die christliche Religion schon ganz früh auf dem Boden der griechischen Kultur Wurzel geschlagen und daß sie hier ihre weittragenden praktischen Wirkungen auszuüben vermocht hat. Diese semitische Religion hat sich dadurch als die Religion der höchsten Kultur bewährt. Andrerseits hat die griechische Wissenschaft und Kultur bald nach Eintritt des Christentums in die Welt es in seiner Tiefe zu erfassen vermocht. Auf dem Boden der indogermanischen Welt ist das christliche Prinzip am kongenialsten empfunden, am eigenartigsten durchdacht, am umfassendsten angeeignet, verarbeitet und in die Zusammenhänge des gesamten Lebens hineingezogen worden. Natürlich hat es bei diesem großen, die Grundelemente des geistigen Lebens umspannenden, Prozeß an Schwankungen und Irrungen nicht gefehlt. Jüdische Tendenzen sind von den mit ihnen wahlverwandten Motiven des römischen Geistes angeeignet worden und haben Bildungen hervorgebracht, die dem Christentum wie dem indogermanischen Geist gleich fremd waren. Hellenische Spekulationen haben dem christlichen Glauben nicht nur als Dolmetscher gedient, sondern sich auch seiner Verfälschung schuldig gemacht. Das alles ist bekannt, aber es hebt das große Faktum der Geschichte nicht auf, daß der christliche Voluntarismus sich als ein geistiges Prinzip erwiesen hat, das die Indogermanen zu ergreifen vermocht haben und das ihr Leben verklärt und erhöht hat. Nicht nur zur äußeren Ergänzung, sondern zur Entfaltung und Ordnung, zum Antrieb und zur Weihe hat der christliche Voluntarismus dem sinnenden und forschenden Geist der indogermanischen Welt gereicht.

Der „Innerlichkeit“ der germanischen Anschauungsweise ist hierdurch nicht Abbruch geschehen, denn die Wirkung Christi oder seine geistige Herrschaft ergreift die Herzen der Menschen, und innerstes Leben ist es, worin die Gaben dieser Herrschaft empfunden werden.

Gewiß vollzieht sich dies alles „innerlich“, aber nun nicht so, daß das Gemüt in sich gewandt wird und dann aus der „Innerlichkeit“ allerhand Spekulationen spinnt, sondern so, daß im Innern

Gottes Herrschaft empfunden wird und aus diesem Glauben des Inneren der Liebesdienst für Gott und seine Sache — die innerliche Unterwerfung des Menschengeschlechtes unter Gott und alles Gute — quillt. Innerlichkeit ist für das Christentum unveräußerlich, aber sie darf nur nicht, wie Chamberlain tut, auf die indogermanische Kontemplation beschränkt werden. Dadurch geht dem Christentum ein Stück seiner Eigenart verloren, und ohne diese hätte es der germanischen Geisteskultur nicht das werden können, was es ihr nach der Geschichte geworden ist.

Hätte Luther das von Chamberlain oft angezogene Wort „das Reich Gottes ist inwendig in euch“ richtig übersetzt oder vielmehr erklärt, so wären diese Worte in diesem Sinn zu deuten, nicht aber als Aufforderung zu mystischer Selbstbetrachtung. Der Sinn der Stelle (Luk. 17, 21) in ihrem Zusammenhang ist nun aber nicht der, daß *in* den Pharisäern — mit ihnen redet Christus hier — das Reich sei, — ein einfach widersinniger Gedanke! — sondern im Gegensatz zur pharisäischen Hoffnung, daß die Herrschaft Gottes mit allerhand äußerem — kosmischem und politischem — Gepränge kommen werde, sagt Jesus: Die Herrschaft Gottes ist in aller Stille schon jetzt da, gegenwärtig *unter* euch, nämlich in ihm, Christus, der diese Herrschaft ausübt. Ist das aber, ohne Frage, der Sinn dieser Stelle, dann fällt Chamberlains Berufung auf sie in sich zusammen.

Aber auch wenn diese Erklärung weniger sicher wäre, als sie es ist, d. h. wenn sich das Wort an die Jünger Jesu gerichtet hätte, würde es in Jesu Sinn nichts anderes bedeuten, als wir oben annahmen. Jesus handelte es sich nicht um germanische Mystik, nicht um erhabene Phantasien freier Seelen, nicht um einen metaphysischen Hypothesenturm religiös angeregter Gemüter, Jesus handelte es sich um die Wirklichkeit der Offenbarung des lebendigen Gottes, um die Taten seiner Liebesenergie, um die wirkliche Unterwerfung der Seele unter etwas Objektives und auch außerhalb ihrer Reales. Im Innern, im Herzen wird das Wirken Gottes erlebt und erkannt; aber nicht ein Gebilde des Herzens ist es, sondern es bildet das Herz. Wir machen es nicht, sondern wir empfangen es von oben her: Deine Herrschaft komme, d. h. dein Wille geschehe wie droben im Reich der Engel, so auch unten bei den Menschen. Das ist der Sinn der zweiten und dritten Bitte des Vaterunsers.

Damit sind wir zu einer wichtigen Erkenntnis gekommen. Chamberlain versteht Jesus nicht, indem er seine Gedanken aus ihrem geschichtlichen — semitischen — Zusammenhang loslöst und sie in das Indogermanische deutet. Nicht eine innerliche Mystik des Gemütes, wie höhere Rassen sie an der Betrachtung der Welt gewinnen — man denke etwa an Plato — schwebte Jesus vor, sondern an die niedrigen, verlorenen, sündhaften Seelen der armen „Hettiter“ von niederer „Rasse“ dachte er, und ihnen gerade vermochte er das Höchste zu bieten: die Herrschaft Gottes, die sie innerlich wandelt, sie zu Kindern und Dienern des Vaters und Königs im Himmel macht. Da ist nichts „natürlich“, „psychologisch“, da handelt es sich nicht um die Höhe der Begabung, nicht darum, daß die Menschen ihn suchen, nicht um die „Rasse“, sondern es ist alles wunderbar, himmlische Realität: er — Gott in ihm — sucht, wirkt, gibt, vergibt, erzieht, wandelt, erhöht.

Nicht eine natürliche Entfaltung der Seele in sich durch Selbstanschauung und Weltanschauung ist es, was Jesus meint, sondern Offenbarung, d. h. lebendige Einwirkung und Betätigung am Herzen des Menschen. Sehe ich recht, so ist hierdurch unsere Differenz zu Chamberlain präzis ausgedrückt. Ob die Religion letztlich Produkt der Weltanschauung genialer Menschen, oder ob sie Gottes Offenbarung und Werk im Menschen ist, ob sie subjektiv aus unserem Innern emporsteigt, oder ob sie objektiv in unser Inneres herabsteigt, ob „Entwicklung“ oder ob „Offenbarung“ — darum handelt es sich.

The Great Question for the present

Und jetzt verstehen wir es auch, warum Chamberlain, trotz aller begeisterten Anerkennung, Luther so gründlich mißversteht, und warum Kant nach ihm eigentlich doch Christus näher kam als Luther. Die Anerkennung einer objektiven geschichtlichen Offenbarung bei Luther erschien ihm fremdartig und ungermanisch, Kants Entwicklung der Religion aus den praktischen Postulaten der Vernunft schien ihm seinem Verständnis des Wortes Jesu vom Reich „inwendig in euch“ besser zu entsprechen. Aber darüber kann, unseres Erachtens, kein Zweifel bestehen, daß hierin Luther, und nicht Kant, mit Christus gegangen ist. Ich sage das, wiewohl ich die „mittelalterlichen Schranken“ in Luthers Gedankenwelt durchaus nicht verkenne, und obwohl ich vor dem Ernst der religiösen Gedanken

Kants den tiefsten Respekt empfinde. Ich meine auch, mit diesem Urteil nicht allein zu stehen. Oder was gäbe es für ein wunderlicheres Mißverständnis, als Luthers großes Wort „das Reich muß uns doch bleiben“ ins Politische zu ziehen, statt an die Königsgewalt Christi zu denken, „des Herrn Zebaoth, und ist kein andrer Gott, das Feld muß er behalten“!

Aber die erkannten Gedanken führen uns noch weiter. Jesus Christus hat die Mühseligen und Beladenen zu sich gerufen und ihnen, wenn sie ihm nachfolgen, ein neues, seliges Dasein versprochen. Er hat dies Versprechen gehalten. Sein Wort hat sich bewährt; denn alle, zu denen sein Evangelium kam, empfingen dadurch die Gewißheit der Sündenvergebung und ein neues, befriedigtes und kraftvolles Dasein. Aber alle, denen das durch ihn wurde, erkannten in ihm Gottes Kraft und Liebe. Kraft, nicht Weisheit oder Spekulation, war ihnen sein Evangelium; nicht natürliche Entwicklung der Seele regte es in ihnen an, sondern ein Wunder erfuhren sie dadurch im Innersten: das Wunder der neuschöpferischen Gotteskraft in der „Wiedergeburt“.

Und deshalb, weil Christus allen alles wird, bezeichnen wir die Religion, die an seiner geistigen Herrschaft ihr Wesen und ihren Grund hat, als die *absolute* Religion. Und wer sie erlebt hat, der wird auch weit von sich in das Gebiet der irrealen Hypothesen weisen die Möglichkeit einer höheren und besseren Religion, als die von Christus gegebene und gewirkte es ist.

Das ist es mit dem Christentum. Es ist eine himmlische Macht als Gabe und Aufgabe, die jeden Menschen ganz befriedigt, indem sie ihm ein Gebiet eröffnet, in dem das Höchste seine Seele berührt und die Seele zum Dienst des Höchsten befähigt und erhoben wird.

Das Evangelium ist Seligkeit für alle Menschen in allen Verhältnissen. Gewiß, es bleiben auch hier mancherlei Differenzen. Das Maß der religiösen und sittlichen Hingabe an das Evangelium kann sehr verschieden sein — das ist menschliche Schuld. Aber auch die natürliche Fähigkeit, das gesamte geistige Dasein durch den Glanz des Evangeliums zu verklären und zu erhöhen, kann überaus mannigfaltig sein. Die natürliche Anlage zu höherer Kultur, die Art und der Umfang der Begabung der einzelnen, wie der Völker, kommt hier in Betracht. Und die geschichtlichen Verhält-

nisse können das Evangelium „lauter und rein“ bewahrt haben, und durch sie kann es von fremdartigen Schlingpflanzen — hellenischen, jüdischen und germanischen Ideen — umwuchert worden sein. Für alles dies bietet uns die Geschichte Beispiele in Fülle. Und wie manches Mal kommt uns auch in der Gegenwart dem Unglauben und dem Zweifel gegenüber das Gefühl: o wenn ihr das ganze wahre Evangelium nur kenntet, wie nichtig und wie armselig würde euch selbst eure Kritik mit eurer inneren Trägheit vorkommen!

Aber man darf sich durch die vielen Formen und Stufen, durch mannigfache Halbheiten oder Mißbildungen nicht beirren lassen. Wo immer das Evangelium Christi wirklich als Ausdruck seiner Herrschaft, als die Herabkunft seiner Kraft erlebt wird, da ist das Herz von Frieden erfüllt, da ist der Wille angespannt zu dem Dienst der höchsten Ideale. Und in diesem beiden hat der Mensch Glück und Seligkeit. Das gilt auf den Gipfeln der Kultur und es gilt in ihren Anfängen, das erstreckt sich auf die edelsten Rassen wie auf die armseligsten „Mestizen“.

Betrachtet man das Christentum neben den allgemeinen Kulturfaktoren als einen unter ihnen, so ist seine Wirkung beschränkt durch die Begabung der Empfänger, mag es immerhin, wie auch die anderen geistigen Mächte, auch der geringen Begabung aufhelfen. Faßt man das Christentum als das, was es sein will, als Religion, so sind seine Wirkungen wunderbar, unbeschränkt, allmächtig, denn in allen ruft es die Gewißheit von des geistigen Gottes Nähe in Macht und Gnade hervor und verwandelt das Leben zu einem Gottesdienst. Derselbe Gott ist es, der sich allen erschließt und der die Starken wie auch die Schwachen zur Arbeit für die höchsten letzten Ideale befähigt.

Bemessen an seiner rein religiösen Wirkung hebt das Christentum somit allen Rassenunterschied auf. „Nicht ist jemand Jude noch auch Hellene, nicht ist jemand Sklave noch auch Freier, nicht ist jemand männlich und weiblich, denn ihr seid alle einer in Christus Jesus“ (Gal. 3, 28). Das ist der Universalismus des Christentums. Es gibt allen Herzen die gleichen höchsten Güter und es macht alle dadurch selig.

Deshalb übt das Christentum seine Mission aus unter allen Völkern der Erde, unter den hoch und niedrig Begabten, unter den

Emporsteigenden und den Verfallenden. Und es erfüllt diese Mission in dem Glauben an die Wundermacht Christi, die jede Menschenseele zu sich zu erheben vermag.

In diesem Glauben blicken wir auch auf die geistigen Nöte und Bedürfnisse unserer Zeit. Daß sie sich wieder mächtig regen — auch Chamberlains Buch ist ein hervorragendes Zeugnis hierfür —, das bezeugt uns, daß die Wasser des Materialismus im Ablaufen begriffen sind, trotz Häckel und Genossen. Und daß dabei wieder und wieder suchende Seelen auf Christus sich richten, das zeigt uns, daß die Herrschaft Christi auch in unseren Tagen vordringt.

Hüten wir uns davor, sie in alten Kapseln versteinern zu lassen, aber hüten wir uns nicht minder davor, sie verfließen zu lassen in „reizsamer" Mystik, in willkürlichen Spekulationen. Wir haben Jesus Christus und sein Wort, d. h. wir haben „die Herrschaft Gottes gegenwärtig unter uns".

Damit wollen wir Ernst machen. Nicht kraft- und hoffnungslos schauen wir in die Zukunft. Aus der Erde blicken die grünen Spitzen der Keime hervor, vielleicht ist bald das Feld zur Ernte weiß. Halten wir die Sicheln bereit!

Alexander von Oettingen, ein baltischer Theologe.

Am 20. August des Jahres 1906 starb in Dorpat der bekannte lutherische Theologe und berühmte Moralstatistiker Alexander von Oettingen. Er starb, bevor das Elend und der Schrecken der Revolution über seine Heimat hereinbrachen. Bei der allgemeinen Teilnahme, die sich in unseren Tagen der Geschichte und dem Wesen des baltischen Deutschtums zuwendet, wird es die Leser dieser Blätter gewiß interessiren, das Charakterbild eines der hervorragendsten Livländer, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, kennen zu lernen. Es ist ein eigenartiger Charakterkopf, den wir kennen lernen, und es ist doch auch in mancher Hinsicht eine typische Erscheinung.

1.

Der äußere Lebensgang Oettingens war überaus einfach. Er stammte aus einer bekannten livländischen Adelsfamilie. Am 24. Dezember 1827 wurde er auf dem väterlichen Gute Wissust, nicht weit von Dorpat geboren. Nach froh und wohlverbrachter Jugendzeit habilitierte er sich im Jahre 1854 als Privatdozent für systematische Theologie in Dorpat. Im Jahre 1856 wurde er außerordentlicher und einige Monate darauf ordentlicher Professor der systematischen Theologie. Bis zum Jahre 1890 hat er diese Disziplin vertreten, die letzten fünfzehn Jahre lebte er als Emeritus in Dorpat. 1861/2 weilte er mit seiner todkranken ersten Frau — einer geborenen v. Raumer aus Erlangen — in Meran, mehrmals

verbrachte er ganze Semester im Auslande behufs moralstatistischer Studien.

Das ist ein Lebensweg so gradlinig und einfach, daß über ihn nicht viel zu sagen ist. Aber dieser Lebensweg hat durch eine schöne und reiche Zeit geführt, und der Mann, der ihn ging, hat alle Gaben dieser Zeit in sich aufgenommen und hat das Pfund, das ihm geworden, nicht im Schweißtuch verborgen. Ein glühender baltischer Patriot, ein treuer Kirchenmann, eines der hervorragendsten Mitglieder der Dorpater Universität, ein aufrichtiger Christ, ein interessanter Charakter und ein starker Mensch, — so war Alexander von Oettingen.

Sein Leben und Wirken fiel in große entscheidungsvolle Jahre. Es war eine Zeit der schönsten und kräftigsten Blüte des baltischen Geistes, und es war wiederum eine Zeit, da mancherlei Stürme diese Blüte knickten. Auf die Tendenzen, die damals zur Blüte gelangten, muß mit einigen Worten hingewiesen werden, denn sie bezeichnen zugleich den Inhalt von Oettingens Leben. Nur selten mag sich in einer Person die Eigenart einer Zeit und eines Landes so klar widergespiegelt haben, wie in ihm.

Drei Momente kennzeichnen die Frühlingstage, von denen wir reden. Die religiöse Beweglichkeit und die persönliche Innigkeit der pietistischen Zeit hatte sich, besonders infolge des Wirkens von Philippi, mit einer scharf umrissenen Orthodoxie verbunden. Zwar klagte man über die „Verschwommenheit“ und „Gefühlsduselei“ der Pietisten und pries mit hellen Tönen die „charaktervolle“ „Klarheit“ der „Alten“ — das sollten die Theologen des 17. Jahrhunderts sein —, aber man lebte doch innerlich von der pietistischen Frömmigkeit und nicht von den Ideen der Orthodoxie. Eine breite Flut wirklichen religiösen Lebens ging über das Land. Das Denken und Fühlen der gebildeten Kreise wurde tief eingetaucht in diese Flut. Dem frommen Empfinden wurden unter dieser Voraussetzung die alten Probleme der Orthodoxie wieder „interessant“, und ihre Formeln trachtete man in Leben umzusetzen. Es war der nämliche Bund von Pietismus und Orthodoxie, wie er in Deutschland etwas früher vollzogen war.

Und weiter: gegen zwei Dezennien später, als in Deutschland der klassische Idealismus seinen Höhepunkt erreicht hatte, ergriff

der ästhetische Idealismus der Klassiker und Romantiker und die idealistische Stimmung der klassischen deutschen Philosophie weitere Kreise in Livland, die fähigsten Köpfe und die höheren Gesellschaftsschichten mit hochgemuter Begeisterung erfüllend. Dieser ästhetisch-philosophische Idealismus verband sich nun in den Kreisen der Höhergebildeten mit den lebhaften religiösen Tendenzen, von denen die Rede war. Das livländische Christentum jener Tage ist durch diese merkwürdige Kombination von Religion und ästhetischem Empfinden, von Glauben und philosophischem Idealismus gekennzeichnet. Kaum irgendwo dürfte diese Kombination so energisch durchgeführt worden sein und so lange sich erhalten haben als in den drei baltischen Provinzen.

Ein drittes Moment verknüpfte sich eng mit den beiden genannten, der baltische Patriotismus. Mit der allgemeinen Freude am Deutschtum verband sich der lebhafte Stolz auf die besondere Ausprägung des Deutschtums im eigenen Lande. Die glückliche Lage der Provinzen in jenen Jahren fügte zu dem patriotischen Stolz die kräftige Hoffnung, durch hingebende Arbeit die Kultur und Gesittung des Landes und aller Bevölkerungsschichten in ihm auf das höchste zu steigern. Und um die Hoffnung, den Stolz und die Freude legte sich der fromme Glaube, daß Gott die Fahne Altlivlands durch alle Kämpfe hindurch zum Siege führen werde. Die Kurländer redeten von ihrem „Gottesländchen", aber im Grunde sah jeder Balte sein Land für das Gottesländchen an.

Mehr als ein Menschenalter ist seit den Tagen, an die wir dachten, verflossen. Die Lebensinhalte, die Oettingen damals erworben, haben sein Leben bestimmt. Ein anderes Weltbild ist inzwischen emporgestiegen, neue Tendenzen haben im geistigen Leben die Führung übernommen, die patriotischen Hoffnungen schienen unter den Trümmern des alten Livlands — das alte Livland ist am Ende des 19. Jahrhunderts durch die rücksichtslos durchgeführte Russifikation in eine viel schwerere Krisis gestürzt worden als in den Tagen Patkuls — begraben zu sein. Oettingen war ein Mann von starker Anempfindungsfähigkeit, er hat bis an sein Ende zu lernen und zu verstehen sich bemüht. Aber an den Idealen seiner Jugend hat er mit wunderbarer Zähigkeit festgehalten, sie und nur sie machten den eigentlichen Inhalt seiner Seele aus, alles andere,

„Moderne“ war hinzugekommen und locker angefügt. Wer das überlegt, der wird frappirt darüber sein, wie merkwürdig zäh diese so bewegliche Seele gewesen ist, wie wenig Entwicklung dieser lebhafte Geist durchlaufen hat. In der großen wie in seiner kleinen Welt hatte sich so viel gewandelt, aber er war derselbe geblieben, der er einst in den fünfziger und sechziger Jahren des vorigen Jahrhunderts gewesen. Nimmt man das Wort „Lutheraner“ im älteren Sinn als Bezeichnung der Zugehörigkeit zur Theologie des 17. Jahrhunderts, so kann man gewissermaßen sagen, daß Oettingen der letzte orthodoxe Lutheraner gewesen ist; in kaum etwas ist er davon gewichen, was er einst von Philippi gelernt hatte. Blickt man auf die allgemeine Weltanschauung, so darf man behaupten, daß ihn die Probleme des modernen Empirismus, Positivismus und Historismus kaum je innerlich bewegt haben, daß der künstlerische Realismus und „die Moderne“ für ihn nie ernsthaft in Betracht gekommen sind. Die Stimmung Goethes und Schillers, der Idealismus Hegels und Schellings, — das war die Heimat seiner Seele. Und sieht man endlich auf das patriotische Element — es ist, wenn ich recht sehe, eines der stärksten Motive in Oettingens Seele gewesen —, so hat der Greis, auch dann noch als die Heiligtümer seiner Jugend zusammengebrochen waren, als das junge Geschlecht um ihn her verzagte, mit wunderbarer, geradezu naiver Glaubensfreudigkeit von Gott Licht erwartet für die Zukunft des baltischen Landes. So wie der Mann innerlich zu seiner Heimat stand, war diese Freudigkeit Ausdruck seines innersten Glaubens. Ich habe Oettingen nie so ehrwürdig gesehen, als wenn er diese Zuversicht aussprach.

Diese flüchtigen Züge müssen genügen als Hintergrund für das Bild, das wir zeichnen wollen.

2.

Wir wenden uns den natürlichen Anlagen und der persönlichen Art Oettingens zu.

Oettingen war eine glückliche, reiche und vielseitige Begabung zuteil geworden. Vor allem ist die kräftige, gesunde physische Konstitution zu nennen. Auf dem starken breitschulterigen Körper saß ein schöner feingebildeter Kopf. Das Gesicht war von großer

Beweglichkeit, fähig alle Empfindungen und Bewegungen der Seele wiederzuspiegeln. Herzliches Lachen und ein schöner, bisweilen bis zum Übermut gesteigerter Frohsinn, tiefes Nachdenken und eine unbeugsame Energie, überlegene Ironie und freundliche Anteilnahme traten einem sprechend lebhaft in den Zügen dieses Gesichts entgegen.

Die geistige Begabung Oettingens war überaus vielseitig. Er besaß einen scharfen und schnellen Verstand. Rascher und sicherer als die meisten konnte er das Wesen einer Frage durchschauen. Er vermochte fast immer in geradezu überraschender Weise auch in komplizierten Dingen die Hauptsache zu erkennen. Wenn die Probe jeder echten Begabung darin besteht, daß sie Hauptsachen und Nebensachen nicht miteinander verwechselt, so war Oettingen hervorragend begabt. Man konnte ihm etwa komplizierte geschichtliche Probleme vorlegen, über deren Details er so gut wie nichts wußte, und überraschend klare und einsichtige Urteile von ihm zu hören bekommen. Man konnte ihn über Bücher zutreffend referieren hören, die er nur wenige Stunden in Händen gehabt hatte. Man konnte in schwierigen ethischen oder sozialen Verwicklungen von ihm lichtvolle Ratschläge erhalten. Immer wußte er rasch und sicher den Kern der Frage herauszuschälen und sich durch die Einzelheiten nicht blenden zu lassen.

Oettingen las ungemein viel; auf fast alle Gebiete der Theologie, auf nationalökonomische, kulturgeschichtliche, philosophische und belletristische Literatur erstreckte sich seine Lektüre. Das Lesen war ihm fast mehr persönlicher Genuß als Arbeit. Mit derselben schnellen Sicherheit, mit der er las, schrieb er auch. Unterstützt von einem vorzüglichen Gedächtnis und einer großen Sprachfertigkeit, strömten ihm die Gedanken beim Schreiben in rascher Fülle zu.

Der Verstand Oettingens hatte eine eigentümliche praktische Art. Das war ein großer Vorzug, es bezeichnet aber auch eine Schranke seiner Begabung. Er besaß in hervorragendem Maße das, was man „Anempfindung“ nennt. Rasch, wie instinktiv, durchschaute er die Sachen; dann kam ihm die dialektische Art seiner Begabung alsbald zu Hilfe. Er zergliederte und verband, er formulierte und pointierte, — und sein Urteil war fertig. Es war nicht seine Geistesart, langsam und in vielen Ansätzen in die Tiefe der Dinge

einzudringen, mit ihnen zu ringen, bis sie ihr Wesen enthüllen, und er kannte nicht das Ringen um das Wort, das solche Arbeit zu begleiten pflegt. Daher waren seine Urteile schnell fertig, und indem er sie dialektisch anderen zu entwickeln liebte, steigerte er sie bald zu apodiktischer Sicherheit. Die Bedenken und Zweifel derer, die nur langsam in die Gedankengänge anderer eindrangen und mühsam sich die Formel für neue Erkenntnis abgerungen hatten, waren ihm nie recht verständlich. Er war seiner Sache schnell sicher geworden, und er fühlte sich daher jenen überlegen. Mit einer virtuosen dialektischen Gewandtheit wußte er „Widersprüche“ und „Einseitigkeiten“ in ihren Gedanken aufzudecken und die eigene Meinung allseitig zu begründen. Die Diskussion war bald eine Diskussion um Formeln geworden, es ging alles glatt auf, „Probleme“ blieben nicht. Wie merkwürdig kontrastierte diese Geistesart doch mit der seines Schwagers, des hervorragenden Kirchenhistorikers Moritz von Engelhardt, mit seinem Ringen nach Wahrheit, mit dem fast ängstlichen Bestreben, auch den Gegnern gerecht zu werden, mit dem langsamen, staunenden und bewundernden Eindringen in fremde Gedankengänge.

Vielleicht wird dies Bild anschaulicher durch einige Beispiele. Unter den Vorlesungen Oettingens, die ich gehört habe, war eine der besten die über die Geschichte der Ethik. Das ist auffallend, wenn man weiß, wie fern strengere historische Studien ihm lagen. Die Vorlesung war ja wesentlich nach Sekundärquellen gearbeitet. Aber es entsprach Oettingens Begabung, aus diesen die Hauptwendungen und Hauptpunkte sicher herauszugreifen und nach seinen eigenen systematischen Gesichtspunkten das geschichtliche Material dialektisch klar und wirkungsvoll zu gruppieren. In einem Fach wie der Biblischen Theologie dagegen versagte Oettingens Eigenart. Es war ihm nicht gegeben, aus der genauen Beobachtung des Einzelnen und scheinbar Kleinsten allmählich ein Bild der besonderen Gedankenzusammenhänge der biblischen Schriftsteller herzustellen. Sein Geist ging auf das Ganze, und dies Ganze, wie es in ihm lebte, fand er als Ganzes in der Bibel wieder. Die biblischen Autoren bekundeten daher durchweg die Lieblingsgedanken und Haupttendenzen von Oettingens eigener Dogmatik und Ethik. So sehr er im Prinzip den „geschichtlichen Charakter“ der Biblischen Theologie anerkannte,

so sehr behandelte er in der Praxis die Bibel, als enthielte sie ein, und zwar sein dogmatisches System.

Man könnte sich versucht fühlen, Oettingens Denkweise als spekulativ zu bezeichnen. Demgegenüber kann ich nur sagen, daß die eigentlich spekulative Ader Oettingen so gut wie ganz fehlte. Wenn man die Dogmatiker einteilen kann in solche, die in den Sachen spekulieren, und solche, die gegebene Begriffe dialektisch verarbeiten, so gehörte Oettingen fraglos zu den Dialektikern. Er hatte einen praktischen Blick für die Größen der Überlieferung, er verstand es, in glänzender Weise die Hauptbegriffe herauszuheben, sie dialektisch miteinander zu verknüpfen, dem Ganzen eine neue Fasson zu geben und es eindrucksvoll, nicht selten paradox zuzuspitzen. Die schöne Gabe des praktischen gesunden Menschenverstandes leitete auch seine systematische Arbeit innerhalb der Schranken, die ihm die überkommene Überlieferung zog. Im Grunde genommen war Engelhardt — es liegt nahe, die beiden, die so lange innig verbunden nebeneinander gewirkt haben, miteinander zu vergleichen — der kühnere, selbständigere, wenn man will, auch spekulativere Geist von den beiden, so sehr Oettingen ihn an dialektischem Geschick überragte.

Die praktische Art des Oettingenschen Denkens war dadurch bedingt, daß er durch und durch ein Willensmensch war. Sein Idealismus zog ihn zu Faust und Hamlet hin, und er wußte ihr Wesen geistreich zu interpretieren, in ihm selbst lebte nur wenig von dem Faustischen Drang nach der verhüllten Wahrheit oder dem Hamletschen Zwiespalt zwischen Erkenntnis und Tat. Er war immer bereit und aufgelegt zur Tat. Jeder Gedanke wurde ihm zur Wirklichkeit; die Sachen, die ihn beschäftigten, wurden immer zu Hauptsachen. Die ideale Welt, in der sein Geist sich bewegte, gab diesem Geist sofort Strebeziele. Und er eilte immer, wie der sterbende Faust es möchte, was er gedacht, zu vollbringen. Es war ihm innerstes Bedürfnis, seine Gedanken durchzusetzen. Mit nie versiegendem Verstande und einer merkwürdigen Gewandtheit wurde dann alles zum Mittel seines Willens gemacht. Er war nicht eigentlich berechnend oder schlau. Aber der Wille in ihm war so mächtig, daß er unwillkürlich alle Kräfte seiner Person für den gewollten Zweck anspannte und alle Chancen der gegebenen Lage ausnützte. Was er wollte, pflegte er durchzusetzen. Eine lockende

Überredungsgabe, die das Gewollte wie selbstverständlich erscheinen ließ, stand ihm dann zu Gebot. Wie Sturm und wie sanftes Sausen konnten seine Worte dann in das Herz dringen. Es war etwas von einer überlegenen Naturkraft in diesem Willen. Aber so schwer es ihm wurde, nachzugeben, war er doch, wo Festigkeit ihm entgegentrat, durchaus loyal. Widerspruch konnte ihn — zumal im Alter — unmutig machen, aber er trug ihn niemand nach. Er liebte recht zu behalten, aber er ertrug es, wenn ihm die anderen unrecht gaben.

Diese Willenskraft war es, die Oettingen in beständiger Tätigkeit erhielt, er hatte immer etwas vor. Das praktische Organisieren war ihm eine Herzensfreude. Die Armenpflege und das Vortragswesen, Kränzchen und Lesezirkel, Gemeindeorganisation und Schulwesen lagen ihm am Herzen. Und wo er eingriff, pflegte etwas zu geschehen und zu entstehen.

Aber noch ein Punkt gehört notwendig zum Verständnis des ganzen Oettingen. Es ist die ästhetische Seite seines Wesens. Er war ein feiner Bauherr und ein Meister der Gartenkunst, er besaß schöne musikalische Anlagen und zeichnete nicht ohne Geschick, ein lebhafter poetischer Sinn verband sich in ihm mit einem hervorragenden dramatischen Talent. Und alle diese Talente waren bis zu einem gewissen Grade ausgebildet. Wer heute sich der Wissenschaft ergibt, ist in der Regel darauf angewiesen, die ästhetischen Talente in sich verkümmern zu lassen. Das war in der älteren Generation oft anders, sie lebte einheitlicher und doch vielseitiger, Wissenschaft und Kunst schlossen sich noch inniger zusammen, man arbeitete vielleicht weniger als wir heute, aber man hatte an Arbeit und Leben dafür auch mehr Genuß. Dieses feine, ästhetische Genießen des Lebens war charakteristisch für Oettingens Persönlichkeit. Er war ein großer Lebenskünstler.

Auch diese ästhetische Neigung ordnete sich dem praktischen Grundzug in Oettingens Wesen unter. Ein großer Kunstkenner urteilte einmal über ihn, seine Kunstrichtung habe ganz und gar dekorative Art. Wer in den geschmackvoll ausgestatteten Räumen seines Hauses geweilt hat, oder sich an den herrlichen Anlagen, in die er die Wüstenei, „Sandgrube“ genannt, zu verwandeln verstanden hatte, erfreut hat, wer seine Rastlosigkeit, auch auf fremdem Boden

Wege anzulegen oder Aussichtspunkte zu eröffnen, beobachtet hat, der wird die Richtigkeit dieses Urteils nicht verkennen. Aber es ist doch einseitig. Jener dekorative Trieb wurzelte in dem Bedürfnis seiner Seele nach Schönheit. Er sah das Schöne und er begehrte nach ihm. Er war kein wissenschaftlich und ästhetisch durchgebildeter Kunstkenner, aber die Kunst war ihm Lebensbedürfnis. Die ästhetische Stimmung Goethes war ein Teil seines Ich geworden, und sie beeinflußte die Lebensgestaltung und den Lebensbedarf.

3.

Mit der Regsamkeit seines Geistes und der Vielseitigkeit seiner Interessen war Oettingen dazu geschaffen, auch im geselligen Leben ein Mittelpunkt zu werden. Die Kraft seines persönlichen Lebens machte sich auch hier geltend. Man konnte diese Persönlichkeit nicht übersehen, und sie blieb nie im Winkel stehen. Er wurde bald der Mittelpunkt des Kreises, in den er eintrat. Er war kein großer Erzähler, aber er wußte sofort und mit jedermann zu disputieren. Er freute sich nicht an den Tatsachen und auch nicht an den Menschen, sondern an dem dialektischen Spiel der Gedanken. Das gab seiner Unterhaltung in der Regel einen bedeutenden Zug. Niemand langweilte sich in seiner Gegenwart. Er wußte alle in das hineinzuziehen, was ihn interessierte. Das dialektische Moment schloß jenes „Dozieren" aus, das älteren Professoren leicht anhaftet. Die Neigung zu Paradoxien belebte den Widerspruch, eine gewisse freundschaftliche Rechthaberei verband sich mit so viel urwüchsiger Freude am Streite, daß niemand ihm ernstlich böse sein konnte, auch dann nicht, wenn seine Angriffe gelegentlich über das erlaubte Maß hinausgingen. Ritschl hat bekanntlich, im Anschluß an eine Unterredung mit Oettingen, das Urteil ausgesprochen, er und vielleicht alle Livländer seien „aufgeregt". Sofern die Aufregung aus einer starken Willensanspannung hervorgeht, paßt das Urteil auf Oettingen wenigstens, denn sein Wille war immer angespannt, auch in der leichten Unterhaltung. Eine „nervöse" Aufgeregtheit dagegen war diesem gesunden Menschen fremd. Auch nach der erregtesten Debatte war er nicht „krank", sondern konnte ruhig den gleichgültigsten Dingen nachgehen.

So hinreißend offen Oettingen in der Unterhaltung oder im

Vortrag seine Empfindungen auszudrücken wußte, möchte ich ihn doch nicht eigentlich als das bezeichnen, was man eine „offene Natur" nennt. Er war begierig danach — gelegentlich bis zur Indiskretion — daß andere zu ihm von ihrem Innenleben sprachen, aber er selbst tat das nie oder doch nur in den allgemeinen Formen der Dogmatik. Persönliche Erlebnisse als solche, „Geschichten" galten ihm wenig, ihm wurde alles zum Gedanken oder zum Urteil. Dadurch bekam der Verkehr mit ihm leicht einen unpersönlichen Zug. Man konnte etwa nach langer Trennung es erleben, daß nach einigen kurzen gegenseitigen Erkundigungen über die äußeren Zustände und Umstände man sofort in eine schwere dogmatische Unterhaltung, kirchenpolitische Erwägungen oder ästhetische Betrachtungen hineingezogen wurde, oder daß, ehe man sich's versah, er einen zu seinen Ansichten und Urteilen zu bekehren versuchte. Das interessierte ihn. Dabei beobachtete er scharf und fein, auch die kleinsten Eigentümlichkeiten der Menschen entgingen ihm nicht leicht. Aber gerade diese Vereinigung des scharfen Blickes für die andere Persönlichkeit und der kräftigen Darstellung der eigenen Persönlichkeit mit der Unterhaltung über ganz objektive Dinge hatte bisweilen etwas Peinliches an sich, man empfand, daß diese starke Persönlichkeit ihr Innerstes nicht erschloß. Aber andrerseits gab derselbe Umstand dem Verkehr mit Oettingen einen eigentümlichen Reiz. Er gehörte nicht zu den bedeutenden Menschen, deren Worte interessant sind, deren Persönlichkeit einen aber relativ gleichgültig läßt; er selbst war interessant, interessanter oft als seine Worte. Man behielt eben, wie es bei solchen Persönlichkeiten geht, eine Empfindung von einem Etwas, das dunkel und groß hinter den Worten und Taten steht, das man nicht sehen kann, das man aber ahnt und das dadurch um so interessanter wird.

In etwas hing diese Eigentümlichkeit wohl mit dem starken Selbstbewußtsein zusammen, das Oettingen besaß. Er war sich lebhaft und gern der Überlegenheit bewußt, die ihm seine persönliche Eigenart über seine Umgebung verlieh. Er konnte diese überlegene Art unter Umständen in recht rücksichtsloser Weise geltend machen, selbst einem Ritschl gab er Veranlassung, von seinem „streitsüchtigen Übermut" zu reden. An seinen eigenen Worten berauschte er sich gern, selbst ziemlich intime Briefe, die er schrieb, konnte er zu dem

Zweck anderen vorlesen. — Und doch fehlte ihm jenes höchste Selbstbewußtsein, das von Lob und Tadel der anderen unbeeinflußt bleibt, ganz. Er war im Gegenteil überaus empfänglich für Anerkennung oder Tadel. Das war sehr verständlich bei seinem Selbstbewußtsein, aber es hatte auch eine andere tiefere Seite. Im Grunde genommen erkannte Oettingen klarer als man gewöhnlich annimmt, die Schranken seiner Begabung. Es hängt damit zusammen, daß er sein Lebenswerk bis in sein Greisenalter hinausschob und daß der Zweifel an seiner Befähigung zu diesem Werk ihn zeitweilig schwer bedrückt hat. In dieser Lage lauschte er den Worten der Anerkennung, denn sie halfen ihm dazu, das gestörte Selbstbewußtsein in das Gleichgewicht zu bringen, das ihm nun einmal natürlich war.

Wie die Willensmenschen nicht selten schlechte Menschenkenner sind, so war es auch bei Oettingen. Es hing mit der starken Tendenz seiner Natur, sich durchzusetzen, zusammen, daß er die Menschen, die sich ihm fügten oder fügen zu wollen schienen, überschätzte. Es ist das Tragische solcher Naturen, daß sie das Unselbständige und Mittelmäßige an sich ziehen und das Eigenartige und Kraftvolle abstoßen. Oettingens Urteil über die Menschen ist bis zum Schluß unsicher geblieben, es lag eben in seiner Natur, daß er die Kräfte für die wertvollsten ansah, die sich vor seinen Wagen spannen ließen. Andrerseits — und das ist wohlverständlich — griff er im Urteil über seine prinzipiellen wissenschaftlichen Gegner auch oft viel zu hoch. Ich habe es als Student nie verstanden, was alle die schmückenden Beiwörter („genial", „geistvoll", „tiefgreifend", „bedeutsam") an diesen Gegnern bedeuten sollten, wurden sie doch im nächsten Moment von der Maschine der Dialektik zu Häcksel zerschnitten! Ich glaube es jetzt besser zu verstehen, es war das instinktive Empfinden fremder Kraft. Aber die verhängnisvolle Gewohnheit, sich von den Gegnern die Fragen stellen zu lassen und seine Kraft im „Widerlegen" zu erschöpfen, war auch in Oettingen stark.

4.

Der starke und lebhafte Mensch, den wir kennen gelernt haben, war eine christliche Persönlichkeit. Er hatte seine Fehler, sie fielen einem verhältnismäßig schnell auf, aber sein Wesen war von dem

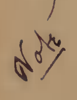
Geist Christi durchdrungen und geheiligt. Die Kraft von oben waltete in ihm und zog ihn mit sich fort, auch gegen seinen Willen. Man konnte in vielen Punkten ganz anderer Ansicht sein als er, man konnte schweren Anstoß an seiner Rechthaberei nehmen, und doch drang aus seinen Worten einem immer wieder ein Lichtstrahl göttlichen Geistes entgegen. Es mochten recht irdische Motive in seinem Innern mitspielen, im Kern seines Wesens bewegte ihn eine höhere Gewalt, er konnte nicht anders als zeugen von dem, was sein Innerstes beherrschte. Er brauchte nicht bloß die Vokabeln des Glaubens, sondern er glaubte wirklich. Seine Seele war nicht bloß einexerziert worden, weltliche Dinge nach einer heiligen Deklination zu beugen, sondern sie war selbst gebeugt worden von der Macht Gottes. Auch dieser Starke war ein Raub des Stärksten geworden.

Wer Sinn für so etwas hat, der empfand es sofort, daß in diesem Leben die Religion kein Dekorationsmittel war, sondern daß sie seine Eigenart bestimmte. Man empfand die Art unmittelbaren Glaubens. Und dieser Glaube zerbrach nicht, auch nicht im Kreuz oder an Gräbern, auch nicht, als der Greis die Ideale seiner Jugend zerrinnen und das Werk seiner Mannesjahre zusammenbrechen sah. Was das für Oettingen zu bedeuten hatte, ermißt nur der, der ihn wirklich gekannt hat. Sein Glaube hat aber hierin seine tiefste Probe bestanden.

Das persönliche Element in diesem Glaubensleben empfand man um so mehr, als dieser Glaube offenbar durch Kämpfe gegangen war, und nicht ohne Kampf, auch in späteren Jahren, behauptet wurde. Kein Stück des christlichen Lebens wurde von Oettingen mit so viel innerer Beteiligung geschildert, als der Kampf des Christen wider die Sünde und um den Glauben. Täusche ich mich nicht, so wurde hier eines der innersten Motive seines Lebens offenbar. Von nichts geht der Mund mehr über als davon, was das Herz hat, und doch auch „noch nicht" hat. Zu diesem Kampf stand eigentlich alles in Oettingens Christentum in enger Beziehung. Das ganze orthodoxe System wurde von hier aus lebendig: die Erbsünde und der Teufel, von dem er gern sprach, Christi blutiger Opfertod, das servum arbitrium, die Herrlichkeit der zukünftigen Vollendung, — alles wurde mit hineingezogen, um die Notwendigkeit und Sieghaftigkeit des Kampfes zu erweisen.

Es muß einmal in diesem frohen, sicheren und weltfreudigen Leben einen schweren Konflikt zwischen den natürlichen Neigungen und dem Gehorsam des Glaubens gegeben haben. Ich vermute, daß er in die früheren Jugendjahre gefallen ist und unauslöschliche Eindrücke mit sich brachte. Vielleicht erklärt sich daraus mit die Frühreife seiner religiösen Entwicklung, für die man Spuren hat. Aber dem sei wie ihm wolle, die ursprüngliche Richtungnahme — sie ist in den wenigen Jahren seiner ersten Ehe und am Krankenbett seiner ersten Frau vertieft und geläutert — bestand fort. Sie ergab ein lebendiges persönliches Christentum, dem es nicht an pietistischen Einschlägen fehlte. Aber die natürliche Lebenskraft und Daseinsfreudigkeit des Balten bot, wie überhaupt so auch bei Oettingen, ein Gegengewicht gegen diese Züge. Nichts in seinem äußeren Leben mit den behaglichen und behäbigen Gewohnheiten des vornehmen Mannes gemahnte an Kopfhängerei; im Gegenteil, sein Christentum hatte im Leben einen durchaus weltoffenen Zug. Und dennoch lebte im tiefsten Herzen jener Kampf mit seiner Unruhe und Angst, es regte sich immer wieder die Sehnsucht nach einem überirdischen Leben, nach den Freuden unmittelbarer Berührung mit dem göttlichen Leben, nach dem Bewußtsein des Durchbruches, die Selbstbeobachtung mit der Freude an Narben und Scherben im Innern. — Vielleicht kommt diese Linie manchem Leser im Bilde Oettingens fremdartig vor; ich glaube mich nicht zu täuschen, indem ich sie ziehe.

Der Mann, der wirklich glaubt, empfängt auch unausgesetzt die Impulse zu der wirklichen Liebe, die nicht nur in Worten, sondern auch in Taten sich äußert. Oettingen ist nicht nur ein treuer Freund gewesen, auf den man sich verlassen konnte; er hat nicht nur für die Glieder seiner Familie warmes Interesse gehabt, es war mehr, daß er seinen Beruf in dem Bewußtsein ausübte, Gott zu dienen und daß er auch Not und Elend gegenüber ein offenes Herz und eine offene Hand hatte. Das Wort „noblesse oblige" hatte christliche Wurzeln in seiner Seele.



So war Oettingen: ein Mann von umfassender Begabung, eine kräftige Persönlichkeit, ein Idealist seiner Weltanschauung nach und ein Realist mit praktischem Sinn und endlich ein inniger gläubiger Christ. Die Sünden, die ihm anhafteten, und die

Schranken, die Natur und Temperament ihm zogen, verschwinden für die liebevolle Betrachtung hinter dem Ganzen mit den großen Zügen einer frommen Seele.

5.

Man sagt, „der Stil ist der Mensch“. Das Wort paßt gut auf Oettingen. Er schrieb einen ausdrucksvollen Stil. Was er sagte, war fast immer interessant wie der Mensch selbst, der es sagte. Er wußte seine Leser zu packen. Die Grundgedanken sind einfach und sie kehren immer wieder. Man kann sie nicht überhören. Sie werden mit einem Pathos vorgetragen, das nur der ganz versteht, der Oettingen persönlich gekannt hat. Er ist gewöhnlich Redner, auch als Schriftsteller. Alle Mittel des Redners arbeiten in seinen Schriften mit: dichterische Zitate und sonstige Lesefrüchte und Anspielungen, paradoxe Exklamationen und paränetische Wendungen, spöttische Seitenhiebe und Locktöne des Gefühls, Haß und Liebe. Die Rede bekommt dadurch leicht etwas Gewaltsames, Unruhiges und Überladenes, es mangelt an Einfalt und Einfachheit. Die Pointe und das Schlagwort, die rhetorische Überredung dominieren zu stark, die Affekte kommen nur selten zur Ruhe. Unter dem Zuviel der Ausdrucksmittel leidet die plastische Kraft der Rede, es fehlt an innigen tiefen Tönen. Andrerseits wird auch die strenge Sachlichkeit der Erörterung durch diese Züge gehemmt. Die Gründe können verlieren unter dem Pathos, mit dem sie vorgebracht werden; der Leser wird zu stark überredet, um überzeugt zu werden. — Aber freilich hat diese Schreibweise auch ihre Vorzüge. Ein erfrischender, anregender Zug geht von ihr aus. Zumal wenn der Leser den Autor kennt und es einigermaßen versteht, lector benevolus zu sein, gewinnt er im Kontakt mit dem Autor an Interesse für die Sache.

Oettingen war kein klassischer Stilist, dazu war seine Schreibweise zu unruhig und überladen, aber er war ein eindrucksvoller und wirksamer Schriftsteller. Der Willensmensch wußte sich eindringlich an den Leser zu wenden, und die innere Bewegung, die ihn bei dem Schreiben durchdrang, teilte sich auch dem Leser mit. So spiegelt seine Schreibweise den Menschen wieder, aber dieser war urwüchsiger als jene.

Als Redner wirkte Oettingen, besonders in früheren Jahren, hinreißend. Hier kamen alle Vorzüge seiner Denk- und Sprechweise zur vollen Geltung: die souveräne Beherrschung der Sprache, die Anwendung aller rhetorischen Mittel und vor allem die starke selbstüberzeugte Persönlichkeit, die hinter den Worten stand. Hier trat auch die starke dramatische Begabung, die Oettingen eignete, hervor. Er war einer der besten Vorleser von Dramen, die ich gehört habe. Zumal die verschiedenen scharf geschnittenen Charaktere der Shakespearischen Dramen wußte er meisterhaft zur Darstellung zu bringen, das war um so auffallender, als die Stimmmittel, die ihm zu Gebote standen, nicht eigentlich groß und umfassend waren, und ein leichtes Anstoßen der Zunge anfangs sogar etwas störte. Aber er lebte so ganz in der dramatischen Situation, er hatte die Personen des Stückes in seiner Phantasie so völlig lebendig gemacht und eine so feine Beobachtung der kleinen und einzelnen Züge der menschlichen Geberden- und Wortsprache, daß die Phantasie des Hörers mächtig angeregt wurde zur Mitarbeit an der Versinnlichung des Gehörten.

Es ist begreiflich, daß eine Persönlichkeit von Oettingens Anlagen auch auf dem Katheder starke Wirkungen ausübte, obwohl, wenn ich recht sehe, dies nicht die stärksten Wirkungen waren, die von ihm ausgingen. Nach der Weise der älteren Dozenten trug er seinen Stoff in diktierender Form vor. Dies Diktat wurde durch allerhand improvisierte Exkurse unterbrochen, wie polemische Auseinandersetzungen mit anderen Meinungen, Mitteilungen von Parallelen aus der weltlichen Literatur, besonders Goethe und Shakespeare, gelegentlich auch paränetische Bemerkungen. Der eigentliche Vortrag bot eine klare und leicht übersichtliche Darstellung seiner Ansichten, nur erschwerte die Diktatform für den Augenblick das Mitdenken, und das konnte müde machen. Indessen belebten die Exkurse die Sache wieder, sie erregten das Gefühl oder auch den Willen mit ihren geistvollen lebendigen Aperçus und dem starken Gewicht persönlicher Überzeugung. Geradezu glänzend waren die moralstatistischen Vorlesungen, die regelmäßig ein großes Publikum von Studierenden aller Fakultäten anzogen. Hier sprach Oettingen ganz frei mit souveräner Beherrschung des großen Stoffes und mit warmer Vertretung der christlichsittlichen Anschauung.

Die Vorlesungen wirkten, wie sie gemeint waren, als eine mächtige ethische Apologie des Christentums.

Es ist Oettingen als Lehrer gelungen, vielen Generationen von Studierenden ein lebensvolles warmes Verständnis des Christentums zu übermitteln und ihnen die Richtlinien des dogmatischen Urteils, die er für die maßgebenden hielt, einzuprägen. Wer will es bemessen, wie viel Anregungen für die Predigt, sowie für die christliche Weltanschauung von seinen Vorlesungen in die Geistlichkeit und die evangelische Kirche Rußlands ausgegangen sind! Was ein Dogmatiker seiner Zeit gewesen ist, ist vor allem an diesem Maßstab zu bemessen. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß wir Menschen ihn nur vorsichtig anwenden können. Doch die warme Dankbarkeit, die viele seiner Schüler ihm stets bewahrt haben, spricht laut genug für den Segen, der von seiner Arbeit ausgegangen ist.

Die Wirkungen Oettingens als Lehrer sind vor allem kirchlicher Art gewesen. Er hat, wie es Philippi vor ihm getan, die überlieferte kirchliche Lehre in einen festen Zusammenhang gestellt, apologetisch begründet und in gemeinverständlicher Form geschmackvoll reproduziert. Es war das, was der Pastor zunächst und direkt für seine Amtsführung braucht. Das ist viel — und es mag für Zeiten ruhiger Entwicklung genug sein —, aber es ist nicht alles. Der akademische Unterricht soll auch zu kräftiger Empfindung der Probleme und zur Bildung einer eigenen wissenschaftlichen Überzeugung oder zu selbständiger Forschung anleiten. Aber hieran mangelte es bei Oettingens Vortrag — nicht anders als etwa bei Philippi oder auch Luthardt — und auch in seinen Seminarübungen. Man lernte eine fertige Wahrheit kennen und wurde angeleitet, Mißverständnisse derselben zu meiden, aber man wurde nicht klar über die innere Notwendigkeit dieser Wahrheit. Man hörte von dem „Gegensatz" dazu, wie Oettingen gern sagte, und empfing Unterweisung zu seiner „Widerlegung", aber der tiefste Grund dieser Gegensätze und damit ihre Kraft wurde nicht enthüllt, daher erhielt man auch nicht den wissenschaftlichen Trieb zu ihrer Überwindung. Man begriff nicht, warum so viel Widerspruch gegen das Wahre, wenn es doch so einfach und klar ist, warum der Widerspruch so viel Anhänger hat, wenn er doch so „schlagend" widerlegt werden

konnte; fast konnte es aussehen, als wenn nur Übermut und Sünde an abweichenden dogmatischen Theorien Gefallen finden könnten. Bewußt oder unbewußt haben doch alle, die, mit einigem wissenschaftlichen Interesse und Vermögen ausgerüstet, damals in Dorpat Dogmatik trieben, etwas von diesen Bedenken empfunden, zumal diejenigen, die sich selbständig etwa mit Kant oder Schleiermacher, Frank oder Ritschl beschäftigten.

Es hätte wenig Zweck, in diesem Gedenkblatt dieses Mangels Erwähnung zu tun, wenn er nicht fast typisch für den positiven Betrieb der Dogmatik in jener Zeit gewesen wäre. Man kann im ganzen sagen, daß Oettingen es sehr viel besser gemacht hat, als mancher seiner Spezialkollegen an deutschen Universitäten. Der Mangel gehörte der Zeit, weniger seiner Person an. Man hatte eine Dogmatik mit wenig Problemen, und man hatte Probleme, die wenig fruchtbar waren. Man hatte zu wenig neue Fragen, um aus der Geschichte zu lernen, und man schleppte zu viel geschichtlichen Lehrstoff mit, um den Mangel an Fragen zu empfinden. Aber diese methodischen Fehler sind verhängnisvoll geworden, wie jeder weiß, der die innere Geschichte der Theologie und Kirche in den letzten Dezennien kennt, nicht nur in Deutschland, sondern — so viel ich weiß — auch in dem baltischen Lande.

Es war ein verhältnismäßig kleiner Kreis von Studenten, die Oettingen an seinen „Mittwochs-Mittagen" in seinen näheren persönlichen Verkehr zog. Wer daran teilgenommen, dem werden diese Stunden für immer in dankbarer Erinnerung bleiben. Die ganze reiche Persönlichkeit Oettingens erschloß sich ihnen in harmloser, und doch immer gehaltvoller und inhaltsreicher Rede. Ästhetische und dogmatische Fragen standen im Mittelpunkt des Interesses, aber in feiner Weise wußte Oettingen auch seelsorgerliche Winke seinen jungen Freunden zu geben. Ich werde es nie vergessen, wie er einmal, an Mephistopheles bekanntes Wort anknüpfend, mich vor dem „verborgenen Gift" in der Theologie warnte.

6.

Der Mann, dessen Bild wir zu zeichnen versucht haben, war aber auch ein hervorragender theologischer Schriftsteller. Daraus ergibt sich die weitere Aufgabe, die uns gestellt ist.

Die wissenschaftliche Entwicklung Oettingens hat sich in drei Phasen vollzogen. Die erste kann man als die Zeit der Grundlegung, die zweite als die ethisch-ästhetische, die dritte als die dogmatische Periode seiner Arbeit bezeichnen.

Oettingen ist als Theologe ausgegangen von Philippi oder der Repristination der Dogmatik des 17. Jahrhunderts. Dieser streng orthodoxe Ausgangspunkt ist für ihn maßgebend geblieben. Er hat am altorthodoxen System hie und da Erweichungen vornehmen können, als ganzes blieb es die Grundlage aller seiner Gedanken. Aber von Anfang an war es ihm Bedürfnis, diese Überlieferung selbständig zu durchdringen, einmal indem er ihre Vorzüge im Gegensatz zu anderen Weltanschauungen zur Darstellung brachte, dann indem er ihre Haltbarkeit auch im modernen Geistesleben darzutun versuchte, oder auch indem er ihr neue Konsequenzen entnahm, wie etwa schon in seiner Dissertation über die Sünde wider den heil. Geist. Er hat nie einfach nachgesprochen, sondern — wenn auch unbewußt — danach gerungen, den alten Gedanken eine praktisch wirksame Form zu geben. Das war in seinem Wesen begründet. Unter diesen Gesichtspunkten sind die Veröffentlichungen, fast durchweg Aufsätze in der alten Dorpater Zeitschrift für Theologie und Kirche, während der sechziger Jahre des vorigen Jahrhunderts zu betrachten (über Schleiermacher, Spinoza, Kant, Schopenhauer, Shakespeare, über Wiedergeburt und Kindertaufe, über die Rechtfertigung, die Zweinaturenlehre, sowie gelegentliche kritische Auseinandersetzungen mit der Entwicklung der deutschen Theologie). Oettingen hat in diesen Jahren sich die überkommene altorthodoxe Theologie innerlich angeeignet und sie zur Grundlage seines Denkens gemacht, er hat sich zugleich an den Gegensätzen orientiert, die für ihn Zeit seines Lebens bestimmend gewesen sind. Seine Theologie, kann man sagen, war fertig, während er in der ersten Hälfte der dreißiger Jahre seines Lebens stand. Man muß diese Tatsache im Auge behalten, um die weitere Entwicklung Oettingens zu verstehen, vor allem das merkwürdige Faktum, daß er fast drei Dezennien lang, während die allergrößten Bewegungen sich auf dem Gebiet der Theologie vollzogen, über die Hauptfragen seiner Wissenschaft, abgesehen von gelegentlichen Bemerkungen, Schweigen beobachtet hat. Dem Fertigen hatten Frank und Ritschl nichts zu

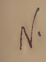
sagen, aber freilich empfand er auch, daß er nicht über die Mittel verfügte, ihnen etwas zu sagen.

So versteht es sich nun auch, daß auf die erste, im wesentlichen dogmatisch gerichtete, Phase von Oettingens Entwicklung die zweite mit ihren ethischen und ästhetischen Interessen folgt. Es war für Oettingens wissenschaftliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung, daß im Jahr 1865 ein junger geistreicher Nationalökonom, der jetzt so bekannte Adolf Wagner, nach Dorpat kam. 1864 hatte Wagner sein Werk „die Gesetzmäßigkeit der scheinbar willkürlichen Handlungen" veröffentlicht. Dieses Problem fesselte Oettingen sofort auf das lebhafteste. Wagner war durch die Daten der Moralstatistik zur Annahme eines absoluten Determinismus geführt worden. Der Determinismus war nun aber durch das altorthodoxe System ausgeschlossen, und andrerseits widerstrebte ihm Oettingens ganze Naturanlage. So wurde ihm die Wagnersche These zu einem drückenden Problem. Die empirische Begründung der These führte zur Nachprüfung. So geriet Oettingen immer tiefer in moralstatistische Studien. Aus ihnen ging das große Werk hervor, das Oettingens Namen in den weitesten Kreisen bekannt gemacht hat, und das fraglos seine bedeutendste wissenschaftliche Leistung darstellt: „Die Moralstatistik" 1868. In diesem Werk ist ein ungeheures Material mit sicherer Hand lichtvoll verarbeitet. Dabei leitete den Autor ein doppeltes Interesse, einmal die Regelmäßigkeit der menschlichen Handlungen als bedingt durch die Einheit des Gemeinschaftslebens aufzuzeigen, und dann die Freiheit des Handelns des einzelnen Subjektes daraus zu erweisen, daß die Regelmäßigkeit der moralstatistischen Ziffern nie eine absolute ist, wie etwa in den Formeln der Naturgesetze.

So löste sich Oettingen das Problem, von dem er ausgegangen war: das menschliche Handeln ist nicht Produkt des Naturgesetzes, es ist frei. Aber ein neues Problem erhob sich dafür. Dem Determinismus gegenüber war die Freiheit erwiesen, aber andrerseits hatten sich Bedenken gegen die Freiheit im Sinn des Indeterminismus ergeben. Das Problem sollte gelöst werden durch die Umwandlung der Ethik in eine „Sozialethik", oder durch die Durchführung des „Gemeinschaftsfaktors" sollte die individualistische indeterministische Mißdeutung der Freiheit ausgeschlossen werden

Aber der „Versuch einer Sozialethik auf empirischer Grundlage“ ist nicht geglückt. Man kann das an der „Christlichen Sittenlehre“ 1873 studieren. In unbilliger, scharfer Kritik wird der bisherigen Ethik ihr individualistischer Charakter vorgehalten, aber Oettingens eigene Darstellung unterscheidet sich in nichts Wesentlichem von der üblichen. Denn daß bei allen Kapiteln betont wird, diese Erscheinung vollziehe sich in der „Gemeinschaft“, ist gewiß gut, aber, wie Oettingen es tut, ergibt es kein organisierendes Prinzip der Gedankenbildung, sondern eine Ergänzung, die zutreffend, aber auch ein wenig selbstverständlich ist. Sehe ich recht, so war hieran vor allem schuld, daß Oettingen selbst, gemäß dem Ausgang seiner Gedankenbildung, nie aus dem Individualismus, den er bekämpfte, herausgekommen ist, der „Gemeinschaftsfaktor“ war ihm im Grunde nur ein Korrektivmittel gegen individualistische Auswüchse.

Auch hierfür war der altorthodoxe Grundriß maßgebend. Begriffe wie „Gesamtleben“ oder „Geschichte“ gehörten nicht eigentlich zu den konstitutiven Elementen in Oettingens Denken.



Doch soll dem nicht weiter nachgegangen werden. Trotz der allseitigen Ablehnung, die Oettingens Versuch, die Ethik in Sozialethik zu verwandeln, gefunden hat, haben seine moralstatistischen und ethischen Arbeiten doch erheblich dazu mitgewirkt, die sozialen Gesichtspunkte in der Ethik ausgiebiger und tiefer, als es bis dahin geschehen war, zur Geltung zu bringen; darin besteht die bleibende Bedeutung seiner ethischen Arbeiten.

Der Gedanke von der Bedeutung der „Gemeinschaft“ ist von nun an ein Hauptbestandteil in Oettingens Gedankenwelt. Er dringt auch in die Dogmatik ein und führt zu einer gelegentlich sehr energischen Betonung des „Reiches Gottes“, aber auch hier behält er die Weise eines Anhangs, dem keine organisierende Wirkung eignet. Die neuen Auflagen der Moralstatistik (1874, 1882) regten den Gedanken immer wieder an. Im übrigen sind die wertvolleren Arbeiten Oettingens während der siebziger, achtziger und neunziger Jahre zum größten Teil ethischen Fragen, die oft durch moralstatistische Daten illustriert werden, gewidmet (Wahre und falsche Autorität 1877. Obligatorische und fakultative Zivilehe 1881. Über chronischen und akuten Selbstmord 1881. Bildung und Sittlichkeit 1883. Was heißt Christlichsozial? 1886. Zur Duellfrage 1889.

Theorie und Praxis des Heiratens 1892, mehrere Aufsätze zur „Diakonissenfrage“ usw.). Gerade solche Probleme lagen Oettingens Natur nahe und bei ihrer Behandlung konnte sich die praktische Richtung seines Wesens aufs schönste betätigen. Daher sind einige dieser Aufsätze wahre Perlen populärwissenschaftlicher Darstellung geworden.

Wie es naturgemäß war, daß ein Mann von Oettingens praktischen Neigungen seine Überzeugungen auch einem größeren Publikum darlegte, so ist es auch begreiflich, daß er, als feiner Kenner der Literatur, auch auf diesem Gebiet literarisch tätig war. Es zog ihn ja innerlich immer wieder zu den Gedanken Goethes und Shakespeares hin, und es war ihm ein persönliches Anliegen, sie mit seiner christlichen Überzeugung auszugleichen. Schon 1861 hatte er in einem trefflichen Aufsatz über „Shakespeares Bedeutung für den christlichen Theologen“ gehandelt. 1878 gab er Hippels „Lebensläufe“ in verjüngter Gestalt heraus, und 1880 erschienen seine „Vorlesungen über Goethes Faust“. Auch in ihnen, mit ihrer reichen Kenntnis Goethes, tritt uns der ganze Oettingen entgegen mit der hohen Begeisterung für einen unwillkürlich mit dem Christentum zusammenfließenden Idealismus und mit der starken realistischen Neigung belehrend und bekehrend zu wirken.

Es kam die Zeit, da Oettingen sein Lehramt niederlegte (1891). Mit ihr geht die dritte Phase seiner theologischen Arbeit an, und diese kehrt zu seinen Anfängen zurück, die dogmatische Forschung wird wieder aufgenommen. Auch hier war es zunächst ein äußerer Anlaß, der diese Wendung bestimmte. Der spätere Verleger von Oettingens „Dogmatik“ suchte mich auf und schlug mir die Abfassung einer Dogmatik vor. Ich fühlte mich damals viel zu jung zu dieser Arbeit und wies daher auf Oettingen hin und legte ihm auch brieflich den Plan an das Herz. Mit dem äußeren Anlaß traf die Dialektik der inneren Entwicklung zusammen. Die Gedanken, die er in seiner Frühzeit überkommen und erworben hatte, waren fast ein Menschenalter über die Grundlage seiner Gedankenarbeit gewesen, und sie hatten sich ihm oft erprobt und bewährt. Da lag nichts näher, als sie nun endlich im Zusammenhang darzulegen.

Zehn Jahre der Arbeit hat Oettingen seiner dreibändigen „Lutherischen Dogmatik“ (1897—1902) gewidmet. Erst der Fünfundsiebzigjährige hat sie vollendet. Es ist ein bewunderungswürdiger

Fleiß, von dem dies Werk des Greises Zeugnis abgibt. Rastlos hat Oettingen die neuere dogmatische Literatur durchgearbeitet, auf das genaueste das biblische Material verwertet, auch an den neueren dogmengeschichtlichen Arbeiten und der philosophischen Literatur ist er nicht achtlos vorübergegangen. Er hat es fast mit Schrecken empfunden, als er an die Arbeit ging, daß eine neue Zeit angegangen war, aber er hat den Mut nicht verloren. Mit aller Energie seines Wesens hat er versucht, sie zu verstehen, um auf sie wirken zu können. Oettingen hatte schon früher von der Hofmann-Frankschen Methode der Dogmatik manches angenommen; jetzt hat er auch versucht, soweit es ging, Ritschls Anregungen Rechnung zu tragen, die vornehme Kritik früherer Jahre hat einer viel milderen Tonart Platz gemacht. Ritschls Kritik an der Metaphysik, sowie die praktisch-ethische Abzweckung seiner Gedankenwelt war Oettingen naturgemäß sympathisch. Mit der unendlichen Beweglichkeit seines Geistes konnte er auch große Stücke davon akzeptieren, freilich ohne darum die metaphysischen Sätze der alten Orthodoxie auszuschalten oder die ganze dogmatische Haltung zu ändern. Im Prinzip spricht sich Oettingen jetzt oft merkwürdig entgegenkommend aus, aber freilich wird die Anwendung des Prinzips im einzelnen Fall abgelehnt. Die alles beherrschende Grundlage bleibt das altorthodoxe System, auf diese Grundlage sind einige Hofmann-Franksche Gedanken gesetzt, und über diesen ist eine dritte Schicht Ritschlscher Anregungen wahrzunehmen.

Wirklich fest und sicher steht nur die alte Philippische Grundlage da. Dessen ist sich Oettingen selbst wohlbewußt. Er hält das überkommene Dogma ohne Umdeutungen aufrecht. Aber in diese Festigkeit der „alten Garde" mengt sich hier und da ein ihm sonst fremder Zug der Resignation. Er fühlt, daß eine andere Zeit angebrochen ist und daß er nicht so in sie eingreifen kann, wie er gern möchte. Und in der Tat, nimmt man die Lehre des 17. Jahrhunderts als Norm des Luthertums, so wird seine „Lutherische Dogmatik" vielleicht die letzte ihrer Art bleiben. Trotz der feinen architektonischen Gliederung des ungeheuren Stoffes — hier spricht der symmetrische Sinn des alten Ästhetikers mit — erlahmt der Leser bei der Lektüre des Werkes bald. Es geschieht zu wenig in dem Buch; es wird viel von Wachstum und organischem Zu-

sammenhang geredet, aber man bekommt nicht die Empfindung, daß es etwas Wirkliches ist, was hier heranwächst. Es wird nicht aus dem Bedarf hervor ein neues Haus gebaut, sondern es wird „Architektonik“ getrieben an einem altehrwürdigen Gebäude. Ein Netz von Meßschnüren und Lotgewichten, von Winkelmaßen und Zirkeln wird um den alten Bau gelegt, Gerüst um Gerüst erhebt sich, es scheint gebaut werden zu sollen, aber Hacke, Beil und Kelle fehlen. Es wird nichts niedergerissen, und es erscheinen keine neuen Steine und Balken auf dem Bauplatz, nach allen Messungen und Berechnungen bleibt alles beim Alten, man erfährt immer nur, wie gut und korrekt der alte Bau sei, und daß hier und da ein Erkerchen angebaut oder ein Fenster verkleinert wird um des Ebenmaßes willen, tut schließlich nichts zur Sache. Und das Resultat ist, daß man müde wird all der architektonischen Erörterungen, und die Lust, in den alten Bau einzuziehen sich nicht einstellen will. So begreift es sich, daß die große mühevolle Arbeit, die die Frucht eines Theologenlebens darstellen sollte, so wenig beachtet worden ist.

Es widerstrebt mir, in eine kritische Auseinandersetzung mit der Methode und den Resultaten des Werkes einzutreten. Man müßte ausführlich werden, um alles zu sagen, und dazu fehlt es mir an der Zeit, und diese Blätter wären auch nicht der geeignete Ort dazu. So sehr ich mich im alten Glauben mit meinem lieben alten Lehrer eins weiß, so groß sind doch die Differenzen in den philosophischen und historischen Voraussetzungen und in der Bestimmung der Prinzipien und der Methode der Dogmatik. Da ist mit einigen Sätzen nichts zu erreichen. Oettingen war alt geworden in den Gedanken seiner Jugend, und sie waren ihm zum Kern seines Lebensinhaltes geworden. Wohl vermochte sein kräftiger Geist anzuempfinden, was eine andere Generation lebte und dachte, aber *miterlebt* hat er es doch eigentlich nicht mehr. So fand er keine Antwort für die „modernen“ Geistesbedürfnisse, wenigstens keine Antwort, die aus der starken Empfindung ihres Rechtes und ihrer Kraft herausgeboren war. Mit seinem Buch trat er unter Suchende als ein Fertiger, liebenswürdig und versöhnlich, aber doch fertig; unter die junge Mannschaft mischte sich einer von der „alten Garde“, lebhaft und klug, aber prinzipiell „unmodern“. Ich habe das nie so lebhaft empfunden, als vor kurzem in einer seiner allerletzten

Veröffentlichungen, wo er mir und meinem Freunde Karl Girgensohn gegenüber das „moderne“ Element in der Theologie lebhaft, aber freundschaftlich bekämpfte, er verstand uns nicht mehr. Das ist ein wehmütiges Erlebnis, aber wo fehlte es in dem Wechsel der Generationen?

Aber besser als dem nachzudenken ist es, sich ein Vorbild zu nehmen an der inneren Sicherheit im Bekenntnis der alten Wahrheit, an der hochgemuten Stimmung eines frommen Theologen und an der Verbindung der theologia crucis mit dem weltoffenen Sinn, die uns auch diese Arbeit des Heimgegangenen bezeugt. Sie ist ein Stück von seinem Wesen, darum ist sie uns ehrwürdig. Sie ist eine treue Zusammenstellung des Erbes unserer Väter, darum fordert sie uns zu ernster Selbstprüfung auf. Und sie ist ein Lebenszeugnis aus der Vergangenheit, darum spornt sie uns an zum Kampf um die Zukunft.

7.

Damit stehen wir am Schluß. Wir haben die Seele eines merkwürdigen, starken und frommen Menschen zu erstehen versucht und wir haben die wissenschaftliche Entwicklung eines bedeutenden Theologen im Zusammenhang ihrer Zeit darzustellen uns bemüht. — Was hat dies Menschenleben für sein Land und seine Kirche zu bedeuten gehabt? Darüber sind noch einige zusammenfassende Sätze niederzuschreiben.

Das erste scheint mir dies zu sein, daß Oettingen die eigenartige Gestaltung des praktischen Christentums in den baltischen Provinzen in seiner Persönlichkeit in eindrucksvollster Weise vertreten hat. Jene Mischung von straffer Orthodoxie und pietistischer Frömmigkeit, von praktisch kirchlichem Sinn und hochgespanntem ästhetischen Idealismus, von einem starken patriotischen Glauben und naiver Weltfreudigkeit, die sich in ihm darstellte, bezeichnet zugleich die Eigentümlichkeiten des baltischen Christentums, wenn man so sagen darf. Oettingen wurde zu den ersten Männern des Landes gezählt, seine mächtige und vielseitige Persönlichkeit war daher weiten Kreisen zugleich eine Verkörperung der Kraft des Christentums. Ein bedeutender Mensch, der Christ ist, ist immer eine wandelnde Apologie des Christentums.

Zum anderen hat Oettingen in der theologischen Fakultät zu Dorpat die systematische Theologie eindrucksvoll vertreten und dadurch zu der Blüte der Fakultät in maßgebender Weise beigetragen.

Drittens hat Oettingen viele Generationen von jungen Theologen mit Gedanken, Urteilen und Stimmungen ausgerüstet. Er hat dadurch auf die Predigt und die kirchliche Gesamtarbeit der baltischen Kirche tief eingewirkt. Und er hat zugleich gewußt, das junge Theologengeschlecht anzuleiten zu einer Vereinigung von Frömmigkeit und Kultur; er hat es zum Vertrauen gegen Gott und zur treuen Arbeit in den geschichtlichen und natürlichen Gemeinschaften des Lebens erzogen. Und er hat bis zum Schluß die Fahne der alten Wahrheit, so wie er sie verstand, mannhaft hochgehalten. Ströme des Segens und der Anregung sind von hier aus in das baltische Pfarrhaus geflossen. Der geistige und religiöse Typus des älteren baltischen Pastors scheint mir wesentlich durch Oettingen bestimmt zu sein.

Oettingen hat, viertens, auch direkt in das kirchliche Leben seiner Heimat eingegriffen. Fast jede kirchliche Notlage und die meisten kirchlichen und kirchenpolitischen Probleme hat er innerlich mit durchlebt. In vielen hat er das lösende Wort zu sprechen gewußt, bei fast allen durch die Klarheit und praktische Sicherheit seines Urteils fördernd eingewirkt. Nicht nur die Theologen, sondern die ganze Kirche und das ganze Land werden das an Oettingens Sarge dankbar anerkannt haben.

Oettingen war ein Mittelpunkt des kirchlichen und des geistigen Lebens der baltischen Provinzen. Auf sein Urteil legten alle Kreise Gewicht. Und er war eine der merkwürdigsten Gestalten des baltischen Lebenstypus, eine typische Erscheinung und doch ein origineller Mensch; ein demütiger Diener seines Gottes und ein geborener Herrscher, ein Idealist der Theorie und ein Realist der Tat, ein warmer Patriot und doch voller Sehnsucht nach der ewigen Heimat.

So steht das Bild des Heimgegangenen vor meiner Seele. Wenn Oettingen einen Biographen findet — ihm erwächst keine ganz leichte Aufgabe —, so wird dieser gewiß für das meiste, was ich zum Teil aus geschichtlicher und psychologischer Intuition gesagt habe, die Belege im einzelnen erbringen und vieles ergänzen, manches verbesseren können. Aber auf das Ganze gesehen, hoffe ich das Bild richtig getroffen zu haben.

Die Moderne und die Prinzipien der Theologie.

1.

Unter diesem Titel hat soeben Prof. Karl Beth in Wien ein überaus anregendes und interessantes Buch erscheinen lassen (Berlin, Trowitzsch, 1907, 347 Seiten); es soll im folgenden besprochen werden. Die Bedeutung dieses Werkes besteht vor allem darin, daß es in wohlüberlegter, vielseitiger und besonnener Darstellung feste Grundlinien für eine „moderne positive Theologie" zu ziehen versucht. Beth zeigt sich in dieser Arbeit als einen tüchtigen Systematiker, der mit vielseitigen Kenntnissen ebensoviel Klarheit des Urteils als Sicherheit in der systematischen Linienführung verbindet. In dem lebhaften Für und Wider, das sich anläßlich der Forderung einer modernen positiven Theologie während der letzten Jahre erhoben hat, bedeutet das Buch von Beth eine Etappe. Indem Beth die Gedanken der Vertreter des neuen Programms analysiert und sich mit den wider dasselbe erhobenen Einwänden in verständnisvoller und streng sachlicher Polemik auseinandersetzt, arbeitet er die leitenden Gesichtspunkte so deutlich heraus, wie das bisher von keiner Seite geschehen ist. Das Buch legt daher Freund wie Feind die Pflicht einer gründlichen Prüfung auf. Möchte das mit ebensoviel studium, als Beth an die Sache gewandt hat, und ebenso sine ira, wie er es getan hat, erfolgen. Dieser Wunsch liegt um so näher, als nicht immer die ruhige Objektivität der Wissenschaft in dieser Diskussion geherrscht hat.

Ich habe leider, von anderen Arbeiten ganz in Anspruch genommen, nicht Zeit gefunden, mich an der wichtigen Diskussion über die moderne positive Theologie so intensiv zu beteiligen, als ich gewollt hätte. Um so wertvoller ist es mir, jetzt im Anschluß an die Erörterungen von Beth diesen Fragen wieder einmal näher treten zu können. Dabei möchte ich nur vorausschicken, daß ich in allen Hauptsachen mich mit Beth eins weiß und daß ich sein wertvolles Werk den Fachgenossen dringend zum Studium empfehlen möchte.

Es ist vielleicht nützlich, sich in einigen Worten zunächst über die geschichtliche Sachlage zu orientieren. Die Diskussion der letzten Jahre über die „moderne positive Theologie" geht bekanntlich auf zwei Anregungen zurück. Die eine ist zunächst von mir, die andere von Th. Kaftan ausgegangen. In meinen Vorlesungen über „die Grundwahrheiten der christlichen Religion" machte ich den Versuch, das Christentum in seinem Vollbestand unter den Gesichtspunkten und Problemen des modernen Geisteslebens zu verstehen und es dadurch modernen Menschen verständlich zu machen. Dem schloß sich dann an eine kurze Skizze der Aufgaben der „Offenbarungstheologie" oder der „modernen positiven Theologie" in meinem Buche über „die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert". Was mich bei diesen Versuchen, deren Schranken ich sehr lebhaft empfand, leitete, war die Notlage der gegenwärtigen systematischen Theologie und die langjährige Beobachtung des geistigen Bedarfes des modernen Menschen. — Nach der großen Verschmelzung philosophischer und theologischer Interessen bei Hegel sind wir in die entgegengesetzte Einseitigkeit geraten. Die „Selbständigkeit" der Theologie meinte man dadurch am besten zu erreichen, daß man die Theologie streng von der Philosophie und dem „Welterkennen" absperrte. Das konnte mit dem Tone der Überlegenheit geschehen und sich als Repristination der alten Dogmatik, als Biblizismus oder auch als eine Bewußtseinsgewißheit darstellen, oder es konnte in sehr bescheidener Weise mit der Versicherung, alle „Resultate der Wissenschaft" anerkennen zu wollen, wenn uns nur daneben unsere „andere Betrachtungsweise" erlaubt würde, auftreten. Der philosophische Positivismus und der Historismus kamen dieser Isolierung zu Hilfe. So oder so lag das Bestreben nach „Frieden" vor. Die schweren

Verluste, die man im Kampfe mit der Wissenschaft erlebt hatte, hoffte man wieder einbringen zu können, wenn man ihr gegenüber eine bewaffnete oder dann eine wohlwollende Neutralität einhielt, der Streit schien so vermieden werden zu können. Allein der Erfolg blieb aus. Zwar bekämpfte man die Theologie weniger als früher, aber das geschah nicht mit den Zeichen der Hochachtung sondern der Geringschätzung. Sieht man von der historischen Arbeit der Theologie ab, so erscheint sie vielen Zeitgenossen wie ein Wrack, zu dessen Zerstörung ein ordentlicher Schuß zu schade ist. Vor allem aber wurde die Kluft zwischen der Bildung und der Religion bei unseren Zeitgenossen immer tiefer und weiter. Nicht um Realitäten schien es sich in der Religion zu handeln, sondern um eine „Betrachtungsweise", die trotz aller Berufungen auf Kant und das „praktische Geistesleben", vielen als eine Art Illusionismus sich darstellte. Dann raffte sich der theologische Historismus auf, um der Anklage auf Illusionismus den Boden zu entziehen. Er wies nach, daß der Glaube zu allen Zeiten eine geschichtliche Realität gewesen sei, und daß wir ihn aus der Vergangenheit als Produkt der Entwicklung überkommen hätten. Hieran war nun freilich nicht zu zweifeln, aber es war auch nicht viel damit gewonnen; daß man immer geglaubt hat, bestätigt nur dem die Realität der Glaubensobjekte, der selbst schon glaubt.

Nun besaß aber der Historismus noch ein weiteres Mittel, die Kritik der Geschichte bot es ihm dar. Man schälte einfache moralische Grundgedanken aus der Überlieferung heraus, bezeichnete sie als Urform des Christentums und rechnete stillschweigend auf allgemeine Zustimmung zu diesen Wahrheiten resp. auf die Kraft ihres unmittelbaren „Eindrucks". Aber auch dies half nichts. Einerseits wollten die breiten Massen in der Kirche von einer solchen Reduktion der kirchlichen Wahrheit nichts wissen, andrerseits versagte das Mittel auch der Welt gegenüber, man kam über die Produktion gelegentlicher „Stimmungen" nicht heraus und mußte sich an dem prekären Trost, daß doch „etwas" gerettet sei, genügen lassen, als wenn dieser quantitative Begriff des Etwas je etwas für die Religion zu bedeuten gehabt hätte. Wohl konnte zeitweilig ein gewisses Interesse an religionsgeschichtlichen Arbeiten sich regen, allein, so sehr man sich hierüber freuen mag, das Wesen der Religion wurde da-

durch den Gebildeten nicht tiefer erschlossen, sondern ihrem „Interesse“ haftete nur zu leicht der prickelnde Reiz des Besserwissens an, oder die unverhüllte Freude über den Zusammenbruch der „Kirchenlehre“. Auch dies mag ja zuzeiten notwendig und nützlich sein, aber eins ist ganz klar: die Religion bringen wir den Menschen ebensowenig nahe durch historische Kritik, wie einst die Orthodoxie durch dogmatische Formeln.

Man muß diese Not innerlich mit erlebt haben, man muß den ganzen Ekel an dem „gläubigen“ Bramarbasieren und der „freisinnigen“ Reklame, an den öden Vertuschungsversuchen hüben und drüben, an dem Selbstbewußtsein all der Gruppen und Grüppchen, von denen jede die „alleinige Wahrheit“ zu besitzen erklärt und die einander doch beschimpfen, im tiefsten Inneren mit Angst und Schrecken empfunden haben, um die zu begreifen, die sagen: so geht es nicht weiter. Man versteht, wenn man dies alles von Herzen fühlt, die Radikalen von links und rechts, die Kalthoff und die Quistorp, oder auch — die modernen Positiven. Aus dieser Lage ist also der Gedanke der modernen positiven Theologie hervorgegangen. Sie will prinzipiell brechen sowohl mit der Isolierung von Kirche und Theologie, als auch mit der altmodischen Apologetik und der Taktik des Verschweigens und Vertuschens, sowie andrerseits mit der fortlaufenden Zerbröcklung des kirchlichen Glaubens. Sie arbeitet im festen Vertrauen darauf, daß die geschichtliche Kritik oder die philosophische und naturwissenschaftliche Erkenntnis mit dem Glauben nie in wirkliche Kollision geraten könne, und alle zornigen und höhnischen Reden, die daran hindern wollen, sollen uns an dieser Arbeit nicht irre machen. Es ist selbstverständlich, daß es eine Aufgabe von größtem Umfang ist, die wir uns gesteckt haben. Solch eine Theologie ist nicht hier oder da, nicht auf dem Dach oder auf der Straße, es macht sie auch nicht dieser oder jener in einem, zwei oder drei Bänden „fertig“, sie ist ein Arbeitsprogramm für eine ganze Generation von Gelehrten. Ohne harte, schwere Mühe geht es dabei nicht ab, und dazu werden Verdächtigungen uns kaum erspart bleiben, wir werden den einen viel zu radikal und den anderen viel zu konservativ sein, wir werden Schläge von beiden Seiten empfangen, eine „Partei“ wird sich uns kaum anschließen wollen, denn über die groben Um-

risse, deren sie bedürfte, verfügen wir nicht. Zudem haben wir genügend aus der Geschichte des 19. Jahrhunderts lernen können, wie lähmend die Parteibildung auf den schlichten Wahrheitssinn wirkt, als daß wir uns sonderlich um eine Partei bemühen dürften. Wir wissen freilich genau, auf was wir damit verzichten.

2.

Doch ich bin abgekommen, um einen geschichtlichen Bericht handelte es sich mir zunächst. Ich will dabei nicht genauer eingehen auf die Aufnahme, die meine Gedanken zunächst gefunden haben. Neben dem Totschweigen — das kann aus taktischen Rücksichten, aber auch aus Indifferenz geübt werden — und dem Ketzergericht stand der krampfhafte Versuch, alles dies als unbedeutend und nichtssagend hinzustellen. Doch die Mehrzahl der Kritiker urteilte, wie ich dankbar anerkenne, anders. Eine Fülle von sehr eingehenden Besprechungen von rechts und links erkannte sofort die charakteristischen Züge der theologischen Absicht und setzte sich mit ihnen verständnisvoll auseinander. Ich erinnere nur an die schönen Erörterungen von W. Hagenau, R. Grützmacher oder C. Girgensohn auf der Rechten und an die feinsinnigen und tiefgehenden Besprechungen von M. Christlieb von der Linken oder M. Schian von der Mittelpartei. Das Verständnis, das diese Männer und viele andere bezeugten, ist um so bewunderungswürdiger, als ich meine Gedanken nur kurz und in Andeutungen und ohne den gebräuchlichen gelehrten Apparat und die Auseinandersetzungen nach rechts und links hatte darstellen können. In letzter Zeit hat sich auch W. Bousset in zwei Artikeln seiner „Theol. Rundschau“ über meine „Grundwahrheiten“ ausgesprochen, leider haben mich diese Artikel arg enttäuscht. Ich hatte von Bousset, bei aller Abweichung, ein etwas tieferes Verständnis meiner Tendenz erwartet. Es ist merkwürdig, wie häufig Menschen, die die Gedanken vergangener Zeiten treffend wiedergeben, ganz unfähig sind, die Erscheinungen ihrer Gegenwart zu verstehen. Mit wieviel mehr Sorgfalt, Feinsinn und Verständnis hätte Bousset über mich zu referieren gewußt, wenn ich nicht zufällig sein Zeitgenosse und zugleich nicht sein Parteigenosse wäre!

Auf meine Versuche, Stimmung für ein neues Arbeitsprogramm

zu machen, folgte R. Grützmachers packend und frisch geschriebene und manche Einzelheiten genauer darlegende Schrift: „Die Forderung einer modernen positiven Theologie". Sie hat in weiten Kreisen Berücksichtigung gefunden und viel dazu beigetragen, die Idee der modernen positiven Theologie populär zu machen. Das zeigen die Gegenschriften von W. Schmidt, W. Herrmann und Dunkmann 2c. Besonders der Versuch, Grützmachers Ausführung als selbstverständlich und dann doch wieder als gefährlich zu diskreditieren, bewies, daß man anfing, der Sache ernster nachzugehen, was sich ja gewöhnlich zunächst in der Form der Abweisung geltend macht. Von besonderer Bedeutung war aber die scharfe Polemik, die sich alsbald zwischen Grützmacher und Th. Kaftan erhob. Der Generalsuperintendent für Schleswig war nämlich im Jahre 1905 ebenfalls mit einem neuen Programm hervorgetreten in der Schrift: „Moderne Theologie des alten Glaubens". In dieser nachdenklichen und umsichtigen Schrift wurde mit Ernst das Recht des alten Glaubens betont und daran der Versuch geschlossen, diesen Glauben der modernen Welt verständlich zu machen vermöge einer Theologie, die sich im ganzen auf der Linie der älteren Ritschlianer hielt. An sich ist die gegenwärtige Konstellation für Kaftans Versuch weit günstiger als für meine, resp. Grützmachers oder Beths Vorschläge. An die Ritschlsche Theologie haben sich viele Kreise gewöhnt, der schroffe Gegensatz gegen sie ist abgestumpft, eine Anzahl von Sätzen und geschichtlichen Resultaten Ritschls ist in das allgemeine Bewußtsein eingedrungen, einflußreiche Gruppen der gegenwärtigen Theologie haben an Ritschl, „dem letzten Kirchenvater", ihr einigendes Band, an vielen Universitäten ist die Ritschlsche Theologie in mannigfachen Modifikationen noch immer die ausschlaggebende Macht; Ritschls Fragstellungen gelten in weiten Kreisen als maßgebend, die Kirchenregimente schätzen die konservativen Elemente in Ritschls Theologie hoch, die allgemeine Bildung ehrt in ihm einen „liberalen" Führer, und die neue religionsgeschichtliche Schule hängt, wenn auch mehr äußerlich, doch vermöge mannigfacher Beziehungen mit dem älteren Ritschlianismus zusammen. Dazu kommt, daß viele praktisch wirksame Theologen von Ritschl ausgegangen sind, aber ihre Predigt und Lehre in der praktischen Gestaltung dem Gemeindechristentum anzupassen gewußt

haben, so daß die großen theoretischen Differenzen der Anschauungsweise praktisch nicht sonderlich zur Geltung kommen. Es ist ein ganz naturgemäßer Prozeß, daß eine theologische Richtung etwa ein Menschenalter nach ihrer Entstehung „kirchlich" wird, indem sie ihre Spitzen an der Praxis abgestumpft hat und indem ihre Anhänger anfangen, in leitenden kirchlichen Ämtern ihren Einfluß auszuüben. Daran ist nichts Wunderbares, denn es geschieht immer wieder. Sodann werden manche alte Gegner wenigstens praktisch Freunde, wenn neue Gegensätze sich gegen sie beide wenden. Solch ein Gegensatz ist aber sowohl in der religionsgeschichtlichen Schule, als auch in der modern positiven Anschauung erstanden; die positivistischen Elemente in der altorthodoxen Auffassung, die ja überall erweicht ist, könnten sich da leicht mit dem Ritschlschen Positivismus bis zu einem gewissen Grade zusammenschließen. Somit ist Kaftans Gedanke ein sehr verständiger und praktischer, und die konkrete kirchenpolitische Lage eröffnet ihm weit günstigere Chancen als uns, wiewohl er selbst es anders anzusehen scheint. Es ist nun aber interessant, daß es ein Kirchenmann, der die Fühlung mit der Wissenschaft nie verloren hat, ist, der diese neue Form, die aber wesentlich eine alte Form ist, in Vorschlag bringt. Handelte es sich nur darum, die Kirche auf etwa ein Dezennium zu pazifizieren, so ist Kaftans Idee recht praktisch und erfolgverheißend. Ich kann mich daher eigentlich nur darüber wundern, daß Kaftans Gedanke heute nicht viel mehr Anklang findet, als es meines Wissens geschehen ist.

Wenn ich die Lage richtig und ausreichend überschaue, so hat dies verschiedene Gründe. Es war kein glücklicher Griff, daß Kaftan die Ritschlsche Verwerfung der Metaphysik mit in sein Programm aufnahm, wiewohl er von der antimystischen Tendenz Ritschls abzusehen vermochte. Ritschls Erörterungen über „Metaphysik" sind ebenso willkürlich und unklar wie seine Behandlung der „Mystik". Beide Begriffe werden ganz einseitig bestimmt, dann wird aber ein heftiger Kampf gegen diese willkürlichen Formulierungen eröffnet, der doch die Sache selbst in allen möglichen Formen vernichten soll. Das ist aber offenbar ein schwerer logischer Fehler. Dazu kommt noch, daß Ritschls eigene Gotteslehre durchsetzt ist von Erwägungen, die jedermann als „metaphysisch" zu

bezeichnen gewohnt ist. Man hat die Religion als „populäre Metaphysik“ bezeichnet; so schief das sein mag, so haftet diesem Gedanken doch ein gewisses Wahrheitsmoment an. Man mag nun noch so energisch als Quelle der theologischen Aussagen die Offenbarung resp. die Erfahrung von ihr betonen — ich komme mit Kaftan hierin mehrfach überein —, so wird doch die einheitliche Verbindung der so gewonnenen Gedanken und Gesichtspunkte in dem theologischen Denken nie anders als in den Formen metaphysischer Ideen erfolgen können, wenn man nicht das wissenschaftliche Denken einfach stillstellen will. Niemand kann etwa den wissenschaftlichen Gedanken von Gott durchführen ohne die metaphysische Kategorie des Absoluten. Was Kaftan schließlich vorschwebt, ist die Offenbarungsgemäßheit der theologischen Sätze; aber hiermit ist dann auch genug gesagt, weil die Schranke des metaphysischen Vorgehens darin genügend zum Ausdruck kommt. Kaftan hat in dieser Kirchenzeitung meine „Grundwahrheiten“ auf ihren metaphysischen Gehalt geprüft und ist dabei zum Resultat gelangt, die Metaphysik fehle auch bei mir. Ich akzeptiere dies gern als eine Anerkennung des empirischen Offenbarungsgehaltes meiner Lehre, aber ich kann andrerseits nur sagen, daß das, was ich etwa über Gottes Absolutheit, über Christi Gottheit, über Gottes Allwirksamkeit und die menschliche Freiheit ausgeführt habe, den formalen Charakter der Metaphysik an sich trägt. Man kann eben über diese weltumspannenden Verhältnisse nur in den Formen der Metaphysik reden, geradeso, wie keine Lehre von der Wiedergeburt und Bekehrung anders als in psychologischen Formen ausgeführt werden kann. Ich weiß sehr wohl, daß Kaftan durchaus nicht gewillt ist, die Realität der Überwelt zu negieren oder auch nur zu limitieren, aber indem er die Metaphysik nicht dulden will, entsteht doch der Schein, als wenn der Historismus und Psychologismus die einzigen legitimen Formen der theologischen Anschauung seien. Macht man aber hiermit Ernst, so vermag die Theologie nie den ganzen lebendigen Organismus der Religion zu umspannen, sie bliebe bei einer Summe von Beobachtungen einzelner Zusammenhänge stehen, ohne den doch auch realen Gesamtzusammenhang ausdrücken zu können. Hierzu bedarf es solcher Kategorien wie die absolute Kausalität und Finalität, absolutes und bedingtes Sein, Ewigkeit und Zeit usw., die eben

Metaphysik darstellen. Ohne Anwendung dieser Betrachtungsweise würde also die Theologie nur isolierte Sätze herstellen können, die des Merkmals der Gemeingültigkeit entbehren und damit auf den wissenschaftlichen Charakter verzichten. Es ist in dem eigentümlichen Stoff der Theologie begründet, daß seine wissenschaftliche Darstellung nur im Rahmen einer umfassenden Weltanschauung und daher nur mit Anwendung der Methoden der Metaphysik erfolgen kann. Verzichtet man hierauf, so gibt man im Prinzip den wissenschaftlichen Charakter der Theologie preis. — Das ist das eine, das andere ist noch wichtiger. Eine Theologie, die die angeführten Kategorien ausschließt, belastet sich mit einer Fülle rein hypothetischer Aussagen oder bloßer Grenzgedanken, eben weil es in ihrem Wesen liegt, eine umfassende Anschauung zu gewinnen. Man konstatiert z. B., daß göttliche Wirkungen von Christus ausgehen, oder daß es in der Gemeinde Wirkungen des göttlichen Geistes gibt; daraus wird dann die Aussage von Christi Gottheit, vielleicht auch von der Gottheit des Geistes gebildet. Aber diese Gottheit wird nun ein ganz undeutlicher verschwommener Grenzbegriff, sie ist ein „Geheimnis" und vollends bleibt ihre Verbindung mit dem menschlichen Leben Jesu etwas Undeutliches und Mysteriöses. Derartiges mag im religiösen Leben oft unvermeidlich sein, aber in der Wissenschaft ist es verderblich, denn es bringt ihr dunkle Hypothesen, statt klarer gemeinverständlicher Aussagen. Dieser Hypothesen oder Behauptungen wird dann immer mehr, und gerade die Hauptsachen im Christentum sind es, die von ihnen betroffen werden. Die Vertreter der übrigen Wissenschaften sehen kopfschüttelnd diesem Treiben zu, das einen Menschen zum Gott macht, aber doch seine rechte Menschheit behauptet, der Verdacht praktischer Konnivenz regt sich; in der Kirche ist dagegen Mißdeutungen Tür und Tor geöffnet, sei es, daß man die andersartige Formulierung als sachlichen Verzicht auf die alte Wahrheit deutet, sei es, daß man meint, die neue Formulierung erweise den Irrtum der alten Lehre.

Das sind meines Erachtens die Haupthindernisse gewesen, die Kaftans Versuch bedrückt haben. Ich identifiziere mich keineswegs mit allen diesen Einwänden, ich verstehe im Gegenteil ganz gut, in welchem Sinn es Kaftan Ernst ist mit der Anerkennung der Gottheit Christi, aber ich fürchte, daß sie auf seinem Wege nicht

zu der deutlichen Aussage gelangen kann, die das religiöse Bewußtsein vermöge seines besonderen Inhalts erwarten muß und die man auch erreichen kann. Nun könnte Kaftan natürlich einwenden: das alles sei nun nicht zu ändern, denn die richtige Erkenntnistheorie führe eben auf seine Bahn, sie müsse also im Interesse der Wahrhaftigkeit beschritten werden. Indessen, dies ist eben die Frage. Ich vermisse bei Kaftan, wie auch bei vielen anderen Zunftgenossen, eine eingehendere Bemühung um eine begründete Erkenntnistheorie und ich hege die Überzeugung, daß dieselbe keineswegs zu dem antimetaphysischen Resultat führt, das Kaftan voraussetzt. Dies kann hier natürlich nicht weiter dargelegt werden, aber es ist immerhin wichtig, die Wurzel einer Differenz zu erkennen. Ich füge hinzu, daß die Schwierigkeiten, die die biblische Christologie — besonders Paulus kommt in Betracht — Kaftan bereiten würde, kaum sich werden überwinden lassen.

Es gibt noch einen Grund, der einer ruhigen Diskussion von Kaftans Unternehmen im Wege gestanden hat. Wenn ich richtig empfinde — ich wähle absichtlich diesen Ausdruck —, so hat Kaftan sich ein zu weites Ziel gesteckt. Als Pacificus sincerus möchte er eine Verständigung herstellen auf der ganzen Linie der Theologie, nicht nur den älteren Ritschlianern gilt sein Versuch, sondern auch den Religionshistorikern — er vergibt sich übrigens nichts dabei —, dagegen hat er in seinem Hauptwerk uns, die wir doch dieselben kirchlichen Interessen verfolgen wie er selbst, merkwürdig kühl, um nicht zu sagen nichtachtend, beiseite geschoben. Ich glaube zu verstehen, warum, aber trotzdem hätte ich es für noch klüger gehalten, wenn der Verständigungsversuch zunächst an engere Kreise sich gewandt hätte. Hätten wir uns etwa einigen können, so wären die Aussichten auf weitere Erfolge vielleicht günstiger geworden. Aber das ist eine Sache der Taktik, über die ich mir kein Urteil anmaße und die schließlich von nicht zu großem Belang ist. — Rein sachlich betrachtet, schloß die Diskussion mit einem schweren Dissensus, den Grützmacher von einem, Dunkmann von einem anderen Standpunkte her zum Ausdruck brachten. Bedauert habe ich, daß Kaftan ein paar Mal einen persönlichen Ton in die Diskussion gebracht hat, der leicht verstimmt. Er selbst hat eine solche Bemerkung wider Bousset auf Vorhalt in loyalster Weise zurück-

genommen. Um so mehr muß ich mich wundern über die Mitteilung des nicht öffentlich geschehenen Ausspruches „eines Theologen" über mich, ich behandelte „die schwersten Probleme im Feuilletonstil". Leider verfüge ich über diese beneidenswerte Gabe doch wohl nicht im genügende Maße, sonst wäre es peinlich den Gründen nachzugehen, woher meine Gedanken so häufig mißverstanden werden. Und so überwältigend geistreich ist das Diktum ja auch kaum, als daß die Unterlassung seiner Publikation die Welt geschädigt hätte. Doch das nur nebenbei.

Das ist also die geschichtliche Lage, die Beths Buch, über das ich referieren will, vorfindet. Mitten im Lager der sogenannten „Positiven" hat sich eine lebhafte Diskussion erhoben über einen theologischen Neubau. Bedürfnisse und Gedanken, die bisher nur sporadisch auftauchten, werden zusammenhängend vorgetragen und öffentlich diskutiert, scharfer Widerspruch und begeisterte Zustimmung, hoffnungsvolle Ausblicke und resigniertes Kopfschütteln begegnet ihnen. Aber auch alte scharfe Gegner beteiligen sich an der Diskussion, und auch ein Theologenkreis, dessen Führer bisher nur Worte entschlossenster Ablehnung für unsere Tendenzen fanden, erklärt durch eines seiner Mitglieder, daß es dem alten Glauben nicht an einer Theologie fehle, „die ihre Aufgabe nicht nur in der Verteidigung des Alten, sondern in der Weiterführung der Arbeit der Vergangenheit sieht" (E. Cremer in dem Sammelwerk: „Was ist Christentum?" Aufsätze über Grundwahrheiten des Christentums, 1907, S. IV). Das ist gewiß erfreulich, es legt aber auch die Mahnung nahe, sich die Sache nur ja nicht zu leicht vorzustellen oder zu meinen, daß mit passender Anfügung der Vignetten „modern", „zeitgemäß" usw. schon etwas geschehen sei. Die Aufgabe, die uns vorschwebt, erfordert viel Kopfzerbrechen, und es wird auch ohne Herzbrechen dabei nicht immer abgehen können.

3.

Beth hat in seinem Buche in sachgemäßer Weise zunächst die Begriffe „positive Theologie", „die Moderne" und endlich die Eigenart der modernen positiven Theologie, unter Auseinandersetzung mit ihren Hauptvertretern erörtert. Sodann handelt er von den Prinzipien der Theologie unter den gewonnenen Gesichtspunkten.

Es ist zunächst wichtig, daß er den Begriff „positiv“ von dem durch Herrmann erhobenen Verdacht des Parteinamens reinigt. Positive Theologie ist die Wissenschaft von dem positiven religiösen Verständnis der Offenbarung in dem Sinne der Reformation. Damit soll selbstverständlich die Kritik, die von der Wissenschaft unabtrennbar ist, in keiner Richtung ausgeschlossen werden, es soll nur das Hauptabsehen der Theologie in der Richtung auf die positive Offenbarung fixiert werden. Auch das ist wichtig, daß Beth deutlich hervorhebt, daß dies Unternehmen als fortgehende, und nicht fertige Arbeit gemeint ist, wie ja selbstverständlich.

Der Abschnitt über „die Moderne“ untersucht in geschichtlicher Arbeit die Ursprünge und das Wesen des modernen Geisteslebens. Beth geht aus von der Renaissance und der Reformation, ich hätte meinerseits noch auf die Aufklärungsepoche mehr Gewicht gelegt, als der Verf. es tut. Als Resultat der geschichtlichen Erörterung ergeben sich als Grundzüge des modernen Geisteslebens: der Individualismus und Empirismus, der Naturalismus und Relativismus, sowie ein gewisser Mystizismus. — Man kann diesen Gesichtspunkten gewiß zustimmen und es bedeutet für ein systematisches Werk keinen Tadel, wenn man einige geschichtliche Zusammenhänge gern ausführlicher erörtert läse. — In ein paar Worten möchte ich meine Auffassung hier kurz darlegen. Der Personalismus der Reformationszeit steht freilich in einem gewissen Zusammenhange zu dem Individualismus und Kritizismus der Renaissance, aber dieser Zusammenhang reicht noch weiter zurück bis zu dem Nominalismus des ausgehenden Mittelalters und bis zu der persönlichen Heilsordnung, die die Mystik eingeprägt hatte. Aber die Reformation hat mit dem Prinzip der persönlichen religiösen Erfahrung auch eine neue Erkenntnis des Wesens der Offenbarung eröffnet, die das Schriftprinzip des Mittelalters modifizierte und eine neue Beurteilung des Dogmas wenigstens anbahnte. Ersteres hat Kropatscheck mehrfach angedeutet, letzteres hat besonders Kattenbusch dargelegt. Dagegen blieben das alte Weltbild, die Philosophie sowie die Auffassung des Staates und der Gesellschaft zunächst unberührt von dem neuen Prinzip. Hier hat die geistige Bewegung, die in der Aufklärung ihren Höhepunkt erreichte, eingegriffen und eine kritische Bewegung erzeugt, die schließlich die ganze überkommene

Lebensanschauung nach dem Prinzip des Personalismus auflöste. Die dogmatistische Infallibilität dieser abstrakten Verstandeskritik zerschellte an Kants Kritik des Vermögens und der Grenzen des menschlichen Verstandes. Nachdem der Verstand alles zersetzt hatte, zersetzte er schließlich sich selbst, die Kritik alles Bestehenden mündete in die Kritik der Kritik. Damit war aber auch die einseitige Deutung des Personalismus als Verständigkeit und Kritik überwunden und die persönliche Erfahrung trat wieder in ihr Recht in weitestem Umfange. Schleiermacher zog daraus die Konsequenzen für das religiöse Leben, die Romantik lehrte das Ganze der Geschichte persönlich zu erleben; die methodische Kritik, die die Aufklärung begonnen hatte, gewann dadurch Zweck und Sinn, die Geschichtsbetrachtung im großen Stil beginnt. Dazu kommt dann Hegels Gedanke, daß die gedachte Welt die wirkliche Welt ist und daß die geistige Entwicklung der Menschheit die Entwicklung der Welt ist. Ferner Goethes Weltanschauung, die im Endlichen das Unendliche zu suchen und zu finden anleitet. Alle diese geistigen Motive leben, so fremdartig sie uns im Detail anmuten mögen, in der Kultur der Gegenwart fort. Der Empirismus, der nur Erfahrenes gelten läßt, der Kritizismus, der jedes „Dogma" im Prinzip bekämpft, der Historismus, der die wirkliche Entwicklung in der geschichtlichen Anschauung findet, die Weltfrömmigkeit, die am Ganzen der Welt Gottes Walten wahrzunehmen trachtet.

Nun ist aber zu diesem Idealismus, der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts ein Realismus gekommen, der innerlich anknüpft an den Kritizismus, den Adogmatismus, den Historismus, die Entwicklungsidee, und äußerlich bedingt ist durch den Gegensatz zu der idealistischen Überspannung der klassischen Philosophie, durch die ungeheuren Fortschritte der naturwissenschaftlichen Forschung und durch die glänzende Entwicklung des realen Lebens auf den Gebieten des Staates, der Industrie und des Handels. Aus diesen Faktoren erwuchsen dann sowohl der konsequente monistische Materialismus als die Weltanschauung des Positivismus, die nur die „gegebenen" positiven Erkenntnisse als real anerkennt, aber die Aufgabe der Philosophie in der hypothetischen Zusammenfassung der Erkenntniselemente der realen Wissenschaften erblickt. Sowohl die Geschichte als die Naturwissenschaft kann dann in diesem Sinne behandelt

werden. Das ergibt den spezifischen „Historismus" der Modernen und die positivistische Deutung der Religion als der Anschauung des Gemüts von dem Weltzusammenhange. Beiläufig gesagt, ist dieser Positivismus, und nicht der genuine Kantianismus, der geistige Hintergrund des Ritschlianismus gewesen, und dieser steht und fällt mit der Gültigkeit der positivistischen Weltanschauung. Derselbe realistische Zug führte aber auch zu der starken Betonung der sozialen Art der Menschheit und der aus ihr hervorgehenden Aufgaben der Gesellschaft und des Staates, sowie zu einem Praktizismus und Utilitarismus, der Personen und Dinge nur nach ihren Wirkungen und Erfolgen bemißt.

Aber die eigentümliche Situation der unmittelbaren Gegenwart wird erst dann verstanden, wenn man inne wird des Ineinanderwirkens der idealistischen und der realistischen Motive, das vielfach neue Fragestellungen und neue Interessen und Stimmungen hervorbringt. Man kann sich dies an den verschiedensten Erscheinungen verdeutlichen. Daraus begreift es sich, daß die alten Probleme des Idealismus wieder aufleben, daß der Pessimismus der Weltbeurteilung sich mit einer starken positiven Sehnsucht nach Erlösung paart, und daß in den verschiedensten Formen mystische Neigungen und spekulative Interessen sich mit jener Sehnsucht begegnen. Es ist ein Verdienst von Grützmacher, an der Hand der belletristischen Literatur unserer Tage auf diese eigentümliche Mischung der Empfindungen und Gedanken hingewiesen zu haben. Natürlich können diese nicht von den sie tragenden verschlungenen Wurzeln losgelöst werden, das hat auch Grützmacher nicht gewollt, aber es ist für den Theologen wichtig, einmal energisch daran erinnert zu werden, daß die Gedanken Kants und Goethes keineswegs der erschöpfende Ausdruck der Ahnungen, Wünsche, Gedanken und Tendenzen der Gegenwart sind.

Diese Erörterung kommt im wesentlichen auf das gleiche Resultat wie Beth heraus. Und auch darin pflichte ich ihm bei, daß der „moderne" Betrieb in der Theologie keineswegs in der sklavischen Unterwerfung unter alle Moden des Tages bestehen darf. Nur darum handelt es sich, daß die Theologie in unmittelbarer Fühlung mit der geistigen Kultur und dem religiösen und sittlichen Bedarf der Zeit und mit dem Gesamtbetriebe der Wissenschaft steht. Das

bedeutet aber keineswegs, wie ich stets betont habe, daß die theologische Arbeit von dem Hospitieren an fremden Tischen leben soll.

4.

Nachdem Beth in den beiden ersten Abschnitten seines Werkes die Begriffe der positiven Theologie und der Moderne untersucht hat, handelt er weiter von der modernen positiven Theologie und ihren Vertretern. Sehr zutreffend wird betont, daß die geschichtliche Stabilität der christlichen Religion und Kirche die Forderung einer modernen Theologie notwendiger erscheinen läßt als die ähnliche Forderung bei den übrigen Wissenschaften. Aber auch darin ist Beth im Recht, daß er diese Forderung nicht auf die Anpassung an die zufällige Denkweise einer Generation beschränkt wissen will. Für die Wissenschaft ist diese ja nur greifbar in einem weiteren historischen Zusammenhange, wie unsere geschichtliche Erörterung es uns veranschaulichte. Die Absicht kann demnach nur auf die gemeingültige Lösung des Problems abzielen. Diese Lösung aber wird, je mehr sie zeitgemäß ist, desto mehr auch dauerhaften Charakter haben. Zwar dauert, wie auch Grützmacher hervorhebt, die direkte Wirkung eines theologischen Systems als solchen, selten länger als ein bis zwei Generationen, aber das schließt nicht aus, daß jede große theologische Systembildung positiv wie negativ bestimmte Gedanken und Tendenzen zum dauernden Besitz der theologischen und kirchlichen Anschauung macht. In diesem Sinne knüpft jede theologische Generation an den geistigen Erwerb der vorhergegangenen an und ist durch ihn mitbestimmt. Etwas absolut Neues schafft niemand, ja je enger, positiv aber auch negativ, der Zusammenhang der neuen Ideen mit dem bisherigen Erwerb ist, desto zeitgemäßer und „moderner" wird das Neue sein. Denn gerade diese Art des Zusammenhanges bedingt den rechten und dauernden Fortschritt wie überall im geistigen Leben, so auch in der Theologie. Man kann dies in der Hitze des Gefechtes zeitweilig übersehen und der Unverstand gewisser Gegner kann dazu erheblich beitragen, die ruhige Betrachtung wird sich immer wieder sagen müssen, daß zwar das eigene „System" dahinsinken wird, wie die Systeme vor ihm, daß aber jenes wie diese im Bewußtsein, dauernde Arbeit zu leisten, entstehen dürfen, und daß die Geschichte diesem Urteil

recht gibt. Es ist keine ephemere Aufgabe, die sich der Theologe stellen soll.

Über die kritische Darstellung der Absichten der modernen positiven Theologen bei Beth kann ich kurz hinweggehen, sie ist mit seltenem Verständnis für fremde Gedankengänge und mit erfreulicher innerer Freiheit verfaßt. Beth verschleiert den Dissensus nie, der ihn von anderen trennt, aber seine Polemik verläuft in so feinem Verständnis und in so sachlichen Formen, daß man sie als mustergültig für derartige Auseinandersetzungen bezeichnen muß. Es liegt viel selbständige Gedankenarbeit in diesen Referaten, und zumal ich habe lebhaften Anlaß, Beth dankbar zu sein für die feinsinnige, manche zerstreute Bemerkungen und Andeutungen zusammenfassende Darstellung meiner Gedanken. Aber auch die Auseinandersetzungen mit Th. Kaftan und Grützmacher verdienen jedes Lob. Das ist eine Diskussion unter Freunden, so wohlmeinend und vornehm, so frei von aller Rechthaberei und von kleinlicher Wortklauberei, daß sie einem nur innig wohltun kann und daß sie gewiß alle Beteiligten zu einer ernsten Revision der eigenen Position anregen wird.

Der letzte Hauptabschnitt im Beths Werk behandelt die „Prinzipien der modernen Theologie“ (S. 177—347). Das erste Problem, das dabei erörtert wird, umfaßt die Fragen nach Dogma, Offenbarung und Schrift. Der Verfasser legt dabei dar, daß in dem Dogma der geschichtlich gewordene Ausdruck des Kirchenglaubens zu erblicken ist, daß aber das Dogma nur insofern von der Dogmatik reproduziert werden soll, als sein Inhalt Gegenstand psychologischer, religiöser Erfahrung wird. Auf diesem Wege läßt sich aber zugleich sein Offenbarungsgehalt feststellen. Indem nun einerseits das Dogma an den Gedanken der Heiligen Schrift seinen Ursprung hat, andrerseits aber diese Gedanken es sind, die der Christ vermöge der in ihnen sich ergehenden lebendigen Autorität der Person Christi als göttliche Manifestation innerlich erlebt, ergibt sich ihm die spezifische Schätzung der Heiligen Schrift als des geschichtlichen Ausdruckes der Offenbarung Gottes. Hierdurch wird einmal die äußere Autorität des Dogmas abgetan, weiter die geschichtliche Entwicklung der Offenbarung erkannt und endlich die religiöse Autorität der Schrift stabiliert, ohne daß der freien kritischen

Forschung an ihr von außen her Schranken gezogen wären. Ein synthetisches Glaubensurteil ist es sonach, das dem Theologen die Autorität der Bibel feststellt. Der Zusammenhang von religiöser Erfahrung, Dogma und Schrift erhellt auf diesem Wege und er führt zu einer Theologie, die ebenso sehr der Offenbarung, als dem subjektiven Erleben als dem Kirchenglauben gerecht zu werden vermag. — Ich stimme dieser Betrachtung ganz wesentlich zu, würde nur an zwei Punkten Ergänzungen wünschen. Einmal müßte meines Erachtens der Begriff der religiösen Erfahrung genau analysiert werden, um klarzustellen, inwiefern und in welchem Umfange die theoretischen Formeln des Dogmas und der geschichtliche Bericht der Schrift der Erfahrung kommensurabel resp. inkommensurabel sind. Sodann aber — und das hängt damit zusammen — ließe sich das, was Beth „die Dogmenwahrheit in psychologischer Vermittelung“ nennt, hiermit aber auch der Kreis der religiös vergewisserten Realitäten in der Schrift konkreter begrenzen, als er es getan hat. Dadurch würde das Vorurteil, als solle schließlich doch auf Umwegen, versteckt und gedeckt, die ganze altkirchliche Spekulation oder die natürliche Erkenntnis der Schrift restauriert werden, gründlich zerstört worden sein. Aber freilich läßt sich das eigentlich nur in dem Zusammenhange eines dogmatischen Systems dartun.

Sehr wichtig ist auch der folgende Abschnitt in Beths Buch, der den Unterschied des religiösen und des theologischen Erkennens behandelt. In dem Streite zwischen Grützmacher und Th. Kaftan wurde dies Problem mehrfach gestreift. Grützmacher leugnete den Unterschied von Glauben und Theologie, weil jedes Evangelium schon eine bestimmte Theologie enthalte; Kaftan betonte dagegen, auf der Bahn Ritschls einhergehend, daß die religiöse Erkenntnis stets praktische Erkenntnis sei, und übertrug dies dann, wie es oft geschieht, kurzerhand auf die theologische Erkenntnis. Sieht man genauer zu, so ergibt sich eine überraschende Verwandtschaft in der Auffassung der beiden Gegner. Grützmacher weist, weil die Theologie es mit theoretischem Erkennen zu tun hat, dieses auch der Religion zu, Kaftan verzichtet auf theoretische Erkenntnis in der Theologie, weil die Religion sich auf praktisch bedingtes Erkennen richtet. Ich stimme in der Beurteilung dieser Kontroverse ganz

mit Beth überein, wenn er ausführt, daß zwar die religiöse Erkenntnis in ihrer Einheit mit dem religiösen Erleben wesentlich praktischer Art ist, daß aber die Theologie, sofern sie ihren Weg als Wissenschaft, zumal als systematische Disziplin, behaupten will, wie jede Wissenschaft sich in theoretischer Gedankenbildung vollzieht. Sie verarbeitet den praktischen Vernunftinhalt der Religion zu einem in sich zusammenhängenden System, d. h. sie macht jene praktischen Ideen zum Gegenstand der theoretischen Betrachtung. Dadurch kommt, wie Beth richtig hervorhebt, in die systematische Theologie das metaphysische Element, das ihr an sich eigen ist, ganz abgesehen noch von der weiteren Aufgabe, die theologische Erkenntnis mit dem natürlichen Erkennen in Zusammenhang zu bringen. Dies Verhältnis scheint mir so einfach zu sein, daß ich glauben möchte, daß auch Kaftan und Grützmacher es im Grunde nicht anders meinen. Es ist richtig, wie Grützmacher es sagt, daß jede Verkündigung des Evangeliums gewisse theoretische oder auch theologische Elemente in sich faßt — man denke etwa an den Gedankenkomplex, der der ganzen Verkündigung der neutestamentlichen Zeit zugrunde liegt —, aber die Seele, die von diesen Elementen berührt wird, erlebt an ihnen zunächst nicht eine Befriedigung ihres Erkenntnistriebes, sondern den unterwerfenden Willen Gottes oder Christi, sie nimmt eine innerlich bestimmte, ihre Richtung umwandelnde geistige Willensmacht hin; um ein Empfinden und Haben, ein Sollen und Wollen handelt es sich ihr bei ihrer Bekehrung. Das sind Vorgänge, die ihren Ort im praktischen Erkennen, im Willen und dann im Gefühl haben. Damit wird ihre psychologische Eigentümlichkeit bezeichnet im Unterschiede zur theoretischen Annahme einer Lehre. Das ist das Richtige in Kaftans Anschauung. Auf dieser Bahn wird dann das Wesen des Glaubens erkannt, den man aber mit der Umschreibung „Vertrauen" meines Erachtens nur ungenügend, weil einseitig bestimmt, es dürfte mindestens das Moment des Gehorsams nicht außer acht bleiben und herausgestellt werden, daß erst auf Grund der Akte der Hinnahme, der Glaube als Zustand oder Grundstimmung der Seele Vertrauen wird. Nun ist aber freilich ein wirklicher und dauerhafter Glaube in der Seele nicht vorstellbar, ohne daß er auch das theoretische Denken in seinen Bereich zieht, d. h. ohne Zustimmung zu den gehörten Formeln

oder Ablehnung derselben, oder aber ohne irgendeine Auseinandersetzung mit den Elementen theoretischer Anschauung oder Bildung im Menschen. Es ist nicht zufällig, daß in der wunderbaren, feinen und reichen Psychologie des geistlichen Menschen, die im Neuen Testament vorliegt und die man in der Regel zu flüchtig abtut, neben den Glauben oder an seiner Stelle die γνῶσις und ἐπίγνωσις steht. Ich meine, daß es diese Beobachtung sein wird, die Grützmacher bei Aufstellung seiner These geleitet hat. Aber ich muß hinzufügen, daß diese „Gnosis", die auch Charisma sein kann und die dann eine Form der Inspiration darstellt zu solchen religiösen Erkenntnissen, wie sie im Römerbriefe vorliegen, doch etwas ganz anderes ist, als das bewußt und beabsichtigt theoretische Arbeiten des systematisierenden Theologen. Soviel ich sehe, können die beiden Gegner sich in der von Beth wie auch von mir vertretenen Formel einigen.

Aber mehr noch, auch die berühmte Streitfrage über das Recht der Metaphysik in der Theologie scheint mir von dem angegebenen Standpunkte aus ihre Lösung zu finden. Die metaphysische Formel als solche ist natürlich nie direkt Glaubensinhalt, aber sie dient zu dem theoretischen Ausdruck des Glaubensinhaltes und ist in dem Sinne von ihm unabtrennbar. Noch möchte ich auf die wichtige Auseinandersetzung bei Beth über Kants Stellung zur Metaphysik besonders aufmerksam machen. Sie läuft darauf hinaus, daß Kant sich gegen die dogmatistische Metaphysik Wolfs wandte, aber seinerseits nach einer neuen, begründeten Metaphysik strebte. Daß von hier aus Kants Erkenntnistheorie eine gewisse Umbildung erfahren muß, deutet Beth kurz an. Jedenfalls ist es keineswegs so fraglos, wie man oft annimmt, daß die Anerkennung der großen Wahrheiten der Kantschen Philosophie notwendig die Annahme der theologischen Erkenntnislehre Ritschls oder des positivistischen Historismus involviere.

Zum Schluß setzt Beth sich auseinander mit dem Verhältnis der Theologie zur Naturwissenschaft und zu der Religionsgeschichte. Mit vollem Rechte fordert er auch für diese Gebiete ein positives Verhältnis seitens der Theologie mit Berufung auf den modernen „Wirklichkeitssinn". Besonders was Beth, der einer der wenigen Theologen der Gegenwart ist, die über eine solide naturwissen-

schaftliche Bildung verfügen, über den Entwicklungsgedanken und die Deszendenztheorie lehrt, ist sehr anregend und apologetisch wertvoll. Wir Älteren sind leider nur selten in der Lage, aus Mangel an geeigneter Vorschulung, selbständige Urteile auf diesem Gebiete zu fällen. Aber es ist weder bescheiden noch klug, die eigenen Mängel wie Vorzüge auszustaffieren, vielmehr wollen wir uns dankbar von den Sachkundigen, wie Beth einer ist, belehren lassen. Aus den Bemerkungen über die Religionsgeschichte sei nur die eine hervorgehoben, daß die Überzeugung im Christentum die göttliche Offenbarung zu besitzen, keineswegs den Gedanken ausschließt, daß Gott der Leiter der religiösen Gesamtentwicklung des Menschengeschlechtes ist. Ich war frappiert darüber, daß Bousset selbst mir die entgegengesetzte Überzeugung zumutete, aber um so mehr freute ich mich, bei Beth klare Sätze hierüber zu finden. Das wirkliche Verhältnis ist doch ziemlich einfach. Für eine Theologie, die ihre Gotteserkenntnis prinzipiell nicht aus abstraktem Denken, sondern aus der erlebten Offenbarung des lebendigen Gottes schöpfen will, gibt es nur die Möglichkeit, auf der ganzen Linie der religiösen Entwicklung Gott als lebendig wirksam anzustellen und diese Wirksamkeit Gottes als Vorbereitung der Offenbarung zu verstehen. Ähnlich wie der Mensch erst bei seiner Bekehrung des herrschenden und erlösenden Gottes gewahr wird und nun erkennt, daß alle Schickungen und Fügungen seines früheren Lebens auf Gott zurückgehen und ihn vorbereiten sollten zu dem Innewerden Gottes, ähnlich steht es auch in der Geschichte der Menschheit, allerdings mutatis mutandis.

Damit breche ich das Referat über Beths Arbeit ab, indem ich sie dem Leser zu eigener Kenntnisnahme wärmstens empfehle. Das Buch orientiert gut über die Absichten und Ziele einer nicht ganz kleinen Gruppe von Theologen der Gegenwart, und es schneidet eine Anzahl von Einwürfen von rechts und links ab. Solche Einwürfe können dem Mangel an gutem Willen, etwas Neues zu durchdenken, entstammen, da ist es gut, die Sache möglichst oft zu wiederholen und möglichst eingehend zu erklären. Aber in der Regel ist es ein anderes, was die Verständigung hemmt. Es ist die fatale Angewohnheit, anzunehmen, man wisse vorher, was der andere sagen wolle, man hat die Welt verteilt und weist dem anderen

nun zu, was er sagen „müsse“. So wollten die einen z. B. mich à tout prix zum „Ritschlianer“ stempeln, die anderen drückten ihr Mißbehagen darüber, daß ich in ihre Weltverteilung nicht hineinpaßte, mit der Formel der „Vermittelungstheologie“ oder des „Eklektizismus“ aus. Ein Buch wie das von Beth wird gewiß dazu beitragen, derartige schablonenhafte und parteimäße Urteile einzudämmen. Im übrigen scheint mir Beths Werk einen gewissen Abschluß in der Präliminarienfrage zu bilden. Es wird gut sein hinfort an die Einzelarbeit zu gehen, zu bauen und nicht bloß Risse zu zeichnen. Was uns in der Theologie der Gegenwart not tut, ist vor allem solide und tendenzfreie Arbeit, wirkliche Arbeit und nicht oberflächliches Popularisieren, bei dem die eine Hand am Pfluge ist, die andere dagegen die Parteifahne hoch flattern läßt. Möchte es uns an ernsten Mitarbeitern nicht fehlen. Um was es sich bei solcher Arbeit handelt, hat uns Beths Buch wieder gezeigt. Ich habe in diesem Aufsatze zu ihm Stellung zu nehmen versucht, indem ich die Hauptgedanken wiederzugeben sowie hier und da zu ergänzen mich bemühte.

The need in present day theology

Die Wahrheit des Christentums.[1]

1.

Sie haben mir die Aufgabe gestellt, über die Wahrheit des Christentums zu Ihnen zu sprechen. Wenn ich dieser Aufgabe nachzukommen mich anschicke, so muß ich der Beschränkung eingedenk sein, welche die Kürze der verfügbaren Zeit der Weitschaft des Themas auferlegt. Soll unsere Aufgabe mit der Aussicht auf irgendwelchen Erfolg behandelt werden, so bedarf es vor allem einer genauen Bestimmung der beiden Begriffe: Christentum und Wahrheit. Erst wenn wir uns über diese Begriffe verständigt haben, kann untersucht werden, wie das Christentum als Wahrheit zu erweisen ist. Wir reden also zuerst vom Christentum.

Was verstehen wir unter Christentum? Es scheint sehr einfach zu sein, diese Frage zu beantworten. Das Christentum ist der Lebensinhalt der christlichen Kirche. Dieser Lebensinhalt ist aber nach christlicher Auffassung die Offenbarung des gnädigen Gottes. Diese Offenbarung hat ihren urkundlichen Ausdruck in der Heiligen Schrift. Nun ist aber das Verständnis der

[1]) Diesen Vortrag habe ich im November 1902 in Greifswald auf der lutherischen Konferenz für Pommern gehalten. — Dieser Vortrag berührt sich mehrfach mit Gedanken, die in meinen „Grundwahrheiten der christlichen Religion“ dargelegt sind. Die Gegenschriften, die dies Buch hervorgerufen hat, haben mich an keinem Punkte von meinem Unrecht oder auch nur von der Mißverständlichkeit meiner Darstellung überzeugt, wohl aber muß ich die Unfähigkeit meiner Gegner, sich in fremde Gedanken hineinzuversetzen, und die Wahrheitswidrigkeit ihrer Berichte und Gerichte beklagen.

Schrift ein differentes. In einem Kreise lutherischer Christen wird dieses Verständnis als das Luthers und der Bekenntnisschriften der lutherischen Kirche bestimmt werden. Wir haben eine Kette von Antworten gefunden, die formell verschieden sind, aber dasselbe meinen. Das Christentum ist der Lebensinhalt in der Kirche, die Offenbarung Gottes, die Wahrheit der Heiligen Schrift, der Inhalt der kirchlichen Bekenntnisse.

Diese Sätze sind nun fraglos ganz richtig. Kein evangelischer Theologe, für den das Bekenntnis und die Offenbarung, für den Jesus Christus und die Heilige Schrift wirkliche Autoritäten sind, wird ihnen widersprechen. Aber gerade das macht diese Sätze fraglich und ungenügend. Es sind rein formale Aussagen, und die Erfahrung zeigt uns, einen wie mannigfaltigen Sinn man ihnen unterschieben kann. Unglaube und Halbglaube, Heuchelei und Lüge können ihr Wesen und Werk unter dem Deckmantel dieser Formeln treiben. Sie haben es getan und tun es heute noch.

Wir müssen daher nach einer genaueren, diesen Inhalt schärfer bestimmenden Formel suchen. Was ist denn der Inhalt der Kirche, der Schrift, des Bekenntnisses? Wieder scheint die Antwort ganz leicht zu sein: Jesus Christus ist der Inhalt. Aber auch das ist zu wenig. Wir müssen hinzufügen, was Jesus Christus der Menschheit oder der Kirche ist und bringt. Aber das läßt sich nur dann sagen, wenn man Jesus Christus der sündigen Menschheit gegenüberstellt. Die sündige Menschheit ist die von Gott im Unglauben abgewandte, der Welt des Bösen in der Lust zugewandte Menschheit. Das Elend, das in diesen Worten liegt, versteht nur der Christ ganz, wie nur der die Schrecken der Finsternis kennt, der das Licht gesehen hat.

Jesus Christus ist unser, der Sünder, Herr, der uns unsere Sünden vergibt und ein neues Leben in uns anregt, der uns für Schuld Schuldfreiheit, für Unglauben Glauben, für Ungehorsam Gehorsam, für Begierde Liebe gibt. Das geschieht durch die Kraft seiner Liebe und Allmacht, die uns — trotz der Welt und trotz des Widerspruches unseres Herzens — sich unterwirft und das geschieht durch das Kreuzesleiden Christi in seiner heiligen Menschheit, durch das er uns vor Gott gerecht und gut gemacht hat.

In diesen Gedanken ist nun viererlei enthalten: 1. Wir sind

Sünder, schlechthin unfrei zum Guten, und Feinde Gottes. Wir sind daher verloren und verdammt. 2. Christus ist wahrer Gott, als die heilige Liebesmacht, die uns durch den Glauben und die Liebe zu einer neuen Kreatur umwandelt, durch den Heiligen Geist, den er gesandt hat und in dem er wirkt. 3. Christus ist wahrer Mensch, der unser Stellvertreter und Bürge vor Gott geworden ist und dadurch ein neues Verhältnis zwischen Gott und uns herstellt. 4. Also sowohl die Trinität als die Gottheit Christi, sowohl das Erlösungswerk Christi als die Verlorenheit der natürlichen Menschheit ist in diesen Sätzen enthalten.

An diesen Sätzen darf nicht gedreht und gedeutet werden. Jede Theorie, die sie abschwächt, ist unchristlich und ohne Gefahr für die Kirche, und jede Theorie, die sie in neuen Formen unserem modernen Verständnis näher bringt, ist aus der Wahrheit und ein Segen für die Kirche. Wollte etwa jemand eine Lehre entwerfen, nach der es sündlose, sich selbst erlösende Menschen gibt oder geben kann, oder die Gottheit Christi irgendwie abgeschwächt würde oder sein Kreuzestod anders gefaßt würde, denn als die Sühne unserer Sünde: so würde solche Lehre unchristlich sein und das Wesen des Christentums erschüttern.

Man pflegt nach einer Formel zu fragen, die in dem Wirrwarr der Meinungen von heute die Theologie deutlich in zwei Heerlager trennt und man rät hierauf und darauf, und wie groß die Konfusion und der verderbliche Einfluß der Parteisucht ist, zeigt sich daran am besten, wenn man es wohl wagt, Theologen, die ihr Leben lang Christus als Gott verkündet haben, wenn sie in der einen oder anderen Theorie abweichen von einigen im eigenen Kreise besonders kultivierten Lieblingssündlein, kurzerhand nach „links" zu schieben, und wieder für andere, die etwa einige wohllautende Sätze der alten Wahrheit zu konservieren scheinen, die Stühle nach rechts zu rücken.

Aber die Grenzlinie ist doch sehr leicht zu finden. Ob man den dreifaltigen Gott anerkennt und anbetet, oder ob man alles im Vatergedanken meint sagen zu können, ob man Christi Kraft und Leben einst und jetzt wirksam als die Herrschaft der zweiten Person der Dreifaltigkeit erkennt, oder ob man ihn zum größten der großen Propheten macht, ob man die Kraft des Geistes im Worte rein

psychologisch als Wirkung großer Ideen begreift, oder die allgewaltige, bekehrende Willensmacht Gottes in ihr wahrnimmt, ob man demgemäß die Sünde als eine Krankheit, die durch die Medizin der Ideen geheilt werden kann, oder als den Tod, aus dem Gott allein erweckt, ansieht — das sind die Unterschiede und aus ihnen ergibt sich die ganze Distanz, die die Standpunkte voneinander trennt. Nicht natürliche „Entwicklung" bedingt den Gang der Geschichte, sondern der allwirksame Gott und seine wunderbare Geschichtsleitung, nicht unser Wollen und Laufen entscheidet über den Gang unseres Lebens, sondern die ewige Wahl des göttlichen Willens.

Das ist das Christentum. Ich habe sein Wesen anderwärts anders formuliert, und Sie werden es verstehen, daß ich es für nützlich halte, hier darauf zurückzukommen. Ich wiederhole jene Formulierung hier, um zu zeigen, wie sie zu verstehen ist. Obgleich ihr Verständnis seinerzeit jungen Studenten aller Fakultäten mit Erfolg zugemutet werden durfte, scheint doch nicht allen Theologen dasselbe zugänglich gewesen zu sein.

Ich habe also gesagt: In dem doppelten Begriffspaar Herrschaft Gottes und Glaube, Reich Gottes und Liebe sei das ganze Christentum ausgedrückt. Die Herrschaft Gottes wird in Christo wirksam, in der Sündenvergebung und der Erneuerung unseres Lebens, die er wirkt, und dieses nehmen wir innerlich hin, uns seiner allmächtigen Autorität beugend im Glauben. Luther hat uns gesagt, was Glauben heißt. Man gibt seine Ansicht nicht richtig wieder, wenn man den Glauben nur als Vertrauen bestimmt. Erst recht mißversteht man den Glauben, wenn man ihn wie den Anfang guter Betätigung im Menschen vorstellt, sondern sein Wesen ist die Hinnahme der Einwirkungen Gottes in den Taten, die er für uns getan hat und in uns tut. Damit wird keineswegs der Glaube zu etwas Passivem gemacht, sondern er ist Rezeptivität, alle Rezeptivität ist aber eine besondere Form der Aktivität, nämlich die nach innen gewandte Aktivität bezüglich der von außen an uns herantretenden Wirkungen. Wir glauben an Gott, sofern wir die Wirkungen seiner Herrschaft empfinden, hinnehmen, bejahen.

Sofern nun aber jene Herrschaft Gottes ein positives Ziel in der Geschichte der Menschheit setzt und seine Verwirklichung bewirkt, richtet sie uns, die wir sie empfinden, hin auf dieses Ziel. Wir

lieben Gott und damit seinen Zweck oder das Reich Gottes, und diese Liebe ergeht sich in dem aktiven Wollen des Heils und der Seligkeit der Menschheit und der Menschen.

In diesem Gedankengefüge ist überall Christus und die Sünde mitgedacht, aber wer kurz reden will und soll, kann nicht alles auf einmal sagen, wer große, zusammenfassende Begriffe braucht, der muß eben auf den Verstand und den guten Willen seiner Hörer und Leser rechnen, auch wenn die Erfahrung zeigt, daß man bisweilen kein Glück damit hat! Das Vorbild jenes alten Weibes, das die Orthodoxie eines Pastors für verdächtig hielt, weil er immer „Christus", nicht aber „Jesus" sagte, verdient doch auch Theologen in Erinnerung gebracht zu werden. Im übrigen weiß ich sehr gut, daß das „Herr Herr sagen" den Himmel nicht eröffnet, auch nicht die Wissenschaft.

Das ist das Christentum, wie wir es verstehen. So viel dürfte klar sein, daß die von uns gebrauchte Formel nicht dazu dient, die Tatsachen der Offenbarung abzuschieben oder den Glauben irgendwie zu verdünnen.

Auf jedem Punkt, den wir innerhalb der christlichen Religion als wirklich vorstellen (in der Abstraktion kann man das eine getrennt von dem anderen denken), denken wir demnach an Gottes objektives Tun und des Menschen subjektives, nach innen oder außen gerichtetes Tun. Die Herrschaft Gottes, sie sei nun als Schöpfung, Erhaltung, Erlösung oder Heiligung gedacht, ist objektiv Gottes Tat, sein gegenwärtiges Wirken. Aber fragst du: wie erkenne ich das und woran, so kann man nur antworten: in der durch jene Herrschaft selbst bewirkten Aufnahme der göttlichen Wirkungen in das Herz, in der Bejahung und der Hinnahme der göttlichen Gaben im Glauben. Und das Reich Gottes ist objektiv, denn Gottes Herrschaft wirkt es, und kein Mensch. Aber fragst du: wie erkenne ich das und woran, so sage ich: In dem Dienste und Gehorsam, den du und die ganze Christenheit Gott leistest, in der Liebesarbeit des wirklichen Lebens. „Schaffet mit Furcht und Zittern eure Seligkeit, denn Gott ist es, der in euch wirket beides das Wollen und das Vollbringen" — in diesem grandiosen Paradoxon des Paulus liegt die richtige Antwort auf die Frage, wie es möglich ist, daß Gott alles wirkt, und daß doch alles in uns und durch uns geschehen muß.

Das war der erste Begriff — das Wesen des Christentums — über den wir in das Klare kommen mußten.

2.

Die zweite Frage lautet: was ist Wahrheit?

Im allgemeinen wird jeder zustimmen, wenn man die Wahrheit bestimmt als das Sein gegenüber dem Schein, als das objektiv Wirkliche im Unterschied zur bloßen subjektiven Vorstellung. Die Wahrheit ist etwas Objektives, so sehr, daß sie sich auch unserem widerstrebenden Willen gegenüber durchsetzt. Der Drang nach Wirklichem in uns wird bestimmt und gelenkt von der Wirklichkeitsmacht der Wahrheit.

Allein wahr ist dies Wirkliche für den denkenden Menschen nur insofern, als er es vorstellt, oder, genauer gesprochen, als er es vorstellen muß. Die Wahrheit existiert für uns immer nur in der Form subjektiver Vorstellungen oder Gedanken. Wir würden nie von der „Wahrheit" einer Sache reden, wenn nicht die subjektive Überzeugung von ihrer Wirklichkeit in uns vorhanden wäre. — Beide Gesichtspunkte, daß die Wahrheit objektives Sein ist, und daß sie notwendig in Vorstellungen und Gedanken des Subjektes besteht, lassen sich unschwer vereinigen. Nicht alle möglichen Vorstellungen halten wir für wahr, sondern nur diejenigen, deren wir als uns durch die Wirkung bestimmter Objekte aufgenötigt bewußt werden. Die subjektive Überzeugung ist also wahr in diesem Sinne nur und genau insofern, als sie dem Objekt konform ist.

Aber wir müssen noch weiter gehen. Wir haben bisher von der „Wahrheit" geredet, sofern sie der Wirklichkeit gleich ist. Nun drücken wir aber mit dem Prädikat der Wahrheit nicht nur aus, daß etwas ist im Gegensatz zum Nichtsein, sondern auch daß etwas sein soll im Gegensatz zu Nichtseinsollendem. Wirklich ist auch die Sünde wie z. B. die Lüge, aber sie ist nicht „wahr" in dem zuletzt erörterten Sinne. Wahr in diesem Sinne ist die Wirklichkeit, die sein soll, die sich uns im Zusammenhang unserer oberster Gedanken und Prinzipien als notwendig herausstellt. In diesem Sinne reden wir etwa von der „Wahrheit" der göttlichen Herrschaft, und denken dabei nicht bloß an die Wirklichkeit, sondern daran, daß sie von uns als das Gottgemäße und Menschengemäße erkannt wird. Oder

wir bezeichnen die Sünde als das Widerspiel der „Wahrheit", weil sie dem Wesen Gottes und des Menschen widerspricht.

Die Wahrheit war also einmal das Wirkliche im Gegensatz zum Nichtwirklichen, dann aber die seinsollende Wirklichkeit im Gegensatz zu einer nichtseinsollenden Wirklichkeit. Sie ist das Sein im Gegensatz zum Nichtsein und sie ist das notwendige Sein im Gegensatz zum zufälligen Sein; auch hierin schließlich Wirklichkeit im höheren Sinne gegenüber einer Wirklichkeit, die, an den letzten Gedanken bemessen, haltlos, der Auflösung verfallen ist.

Ergab sich jene erste Form der Wirklichkeit aus der Nötigung zur Vorstellung, so handelt es sich bei der zweiten um die Notwendigkeit des vorgestellten Dinges. Die Wahrheit kommt uns also zu Bewußtsein, sofern wir eine Vorstellung bilden müssen, und sofern wir eventuell diese Vorstellung als objektiv notwendig behaupten müssen. — Es muß hier an diesen kurzen Andeutungen genügen.

3.

Nun kann aber auch die Frage nach der Wahrheit des Christentums offenbar einen doppelten Sinn haben. Daß Christus lebte und wirkte, daß er zum Heil der Menschen starb und auferstand, daß Millionen von Menschen in diesem Glauben Seligkeit gefunden haben, das kann man einfach auf rein historischem und natürlichem Wege erkennen und muß es als wahr im Sinne der Wirklichkeit anerkennen. Es sind einfach geschichtliche Wahrheiten, zu deren Erkenntnis es keiner anderen Stellung zur Sache bedarf, als deren man überhaupt zur Erkenntnis geistiger Zustände benötigt ist.

Aber die Frage hat noch eine andere Seite. Es nützt nichts sie zu verbergen, etwa durch den Hinweis darauf, daß doch so viele geglaubt haben und glauben, daß doch der einzelne nicht klüger als eine ganze Wolke von geschichtlichen Zeugen sein könne. Es handelt sich um zuviel, als daß der Mensch, wenn einmal die Kritik, oder auch der Wirklichkeitssinn des modernen Menschen — beide sind ja nahe verwandt — aufgewacht ist, hierin Ruhe finden könnte. Es handelt sich darum, ob das, was wir von dem geschichtlichen Christus und der Gnade, die von ihm ausgeht, hören,

nur empirische historische Begriffe und Daten darstellt, oder ob es sich hier um himmlische, ewige, metaphysische Realitäten handelt.

Lassen Sie uns dies zunächst ganz praktisch betrachten unter Erwägung bestimmter Vorgänge unseres eigenen Lebens. Wir alle erinnern uns dessen, daß die Begriffe Sünde, Gnade, Gott, Christus, Glaube, Liebe, Heiligung usw. für uns einmal Vokabeln waren, die wir häufig anwenden hörten, und die dadurch, daß eine gewisse Ehrfurcht denen anzumerken war, die sie anwandten, auch uns ehrwürdig wurden. Und dann ist es geschehen — wie, wo und wann ist hier gleichgültig — dann ist es geschehen, daß diese Vokabeln aufhörten, Vokabeln zu sein, daß sie zu großen, ergreifenden Realitäten wurden: ich empfand einen Willen auf mich gerichtet, der mit furchtbarer Gewalt mich wollte; ich floh vor ihm, ich versuchte die Begriffsbilder, durch die dieser Willensausdruck auf mich einwirkte, zu zerbrechen und zu zerreißen. Aber dieser Wille wich nicht, er hat mir mein Leben verschoben, er hat mir meine Seele zerbrochen, er hat Freundschaften in meinem Leben zerstört, er hat Hoffnungen und Ideale, die ich gehabt habe, zuschanden gemacht. — Ich konnte nicht anders: dieser allmächtige Wille hat mich überwältigt. Das war der Wille, der mir das servum arbitrium für immer klar gemacht hat, der Wille des allwaltenden und allwirkenden Herrn, der in der Gestalt Jesu Christi meine Seele unterworfen hat.

Jetzt haben diese Begriffe und Tatsachen, die bisher bloß „geschichtlich" waren, für mich ein neues Gesicht bekommen. Eine überweltliche Wirklichkeit, eine Metaphysik, wenn Sie das Wort erlauben, ragt in unser Leben hinein. Eine andere Welt über dieser Welt; ein Herr, der nicht von und aus dieser Welt ihren Antrieb empfängt, eine Liebe, die Torheit erscheint, bemessen an dem, was diese Welt sonst Weisheit nennt, die Liebe, die Sünder und Feinde überwältigt, sie selig zu machen — das alles wird uns jetzt Wirklichkeit und Wahrheit.

Darum handelt es sich also, ob ich von dem Schuldcharakter meiner Sünde vor Gott, von der allgegenwärtigen Liebesmacht Christi innerlich überzeugt werde, durch die Erfahrung der Wohltat Christi und meines schuldhaften Widerspruches gegen sie. In dem Augenblicke, wo diese Erfahrung in irgendeinem Grade und Um-

fang in der Seele eintritt, gewinne ich einen ganz neuen Begriff von der Wahrheit des Christentums. Es ist nicht mehr bloß historische Wirklichkeit, relativ, wie alles Historische, sondern es ist absolute ewig bleibende Wirklichkeit. Sie erhebt mein Wesen, sie offenbart mir das Wesen Gottes. Und die Erkenntnis von Gott und meinem eigenen Wesen, die mir jetzt wird, bewährt sich mir innerlich als höchste und maßgebende Wahrheit. An ihr erweist sich die innere Notwendigkeit gerade dieser göttlichen Taten und Wirkungen.

Nun hängen aber diese beiden Urteile von der Wahrheit des Christentums offenbar innerlich zusammen, denn nicht anders, als indem die Produkte einer Geschichte auf mich einwirkten, erkannte ich die Wirklichkeit und absolute Wahrheit dieser Geschichte. Die Geschichte mit ihrem Inhalte wird mir zum Exponenten nicht einstiger, sondern gegenwärtiger und bleibender, nicht diesseitiger, sondern jenseitiger Größen und Werte. Und dadurch wird nun mein Urteil über diese Geschichte spezifisch bestimmt. Sie ist Gottes Tat und sie ist wunderbare Geschichte.

Indem meine Seele das Wunderbare durch diese Geschichte und aus ihren Wirkungen empfängt, begreift sie ihren Verlauf und ihre Entwicklung innerlich als Wundertat Gottes. Wer an Christus in diesem Sinne glaubt, der glaubt an seine Gottheit und an seine Wunderkraft. Ein inneres Verständnis der Geschichte erwächst, das sie zur „Heilsgeschichte" umwandelt. Indem die Gedanken und Wahrheiten dieser Geschichte in mir als Ausdruck des allmächtigen Gotteswillens wirksam werden, muß ich notwendig die geschichtlichen Veranstaltungen, die diese Gedanken hervorriefen, als göttliche Wirkungen denken. Man wird so innerlich prädisponiert und bereit, das Wunderbare dieser Geschichte zu glauben. Ich sage zu „glauben", denn wir glauben nur an Gott und seine Taten; sofern diese Geschichte von uns als Gottestat erkannt wird, wird sie Gegenstand des Glaubens.

Man täusche sich aber nicht über die Tragweite dieses Gedankens. Zwar wird durch ihn die Geschichte zur heiligen Geschichte, aber er vermag noch nicht jedes beliebige Wunder als wirklich oder religiös notwendig zu erweisen. Erst eine lange und genaue Überlegung und ein dauerndes Leben in der Wirkungskraft dieser Geschichte, führt die Seele schrittweise auf diesem Wege zur Erkennt-

nis. Aber man kommt doch weiter dabei, als wenn man von vornherein alles für wahr erklärt und nichts als wahr behaupten kann.

Wir haben den Inhalt des Christentums auf die Formel Herrschaft Gottes und Glaube, Reich Gottes und Liebe zurückgeführt. Jenes — so werden wir wohl jetzt sagen können — ist der objektive Ausdruck für das Christentum, dieses ist der Ausdruck des subjektiven Besitzes jener objektiven Größen. Die Wahrheit, die wir meinen, besteht also darin, daß wir in diesem subjektiven Lebensinhalt jenen objektiven Tatbestand als wirklich erkennen.

Wir haben jetzt verstanden, um was es sich handelt, wenn wir von der „Wahrheit" des Christentums reden. Das Christentum ist wahr in dem doppelten Sinne der Geschichte und der Metaphysik oder auch der Mystik des Erlebens des überweltlichen Gottes. Diese Erkenntnis schließt aber in sich, daß wir die Wahrheit des Christentums behaupten, indem wir es verstehen als Offenbarung, nicht als Produkt natürlicher Entwicklung, als mystisches Leben mit Gott, nicht als bloße psychologische Stimmung, als metaphysische Realität, nicht als Komplex zufälliger Geschichtswahrheiten, als Wirkung Gottes im Herzen unter Ausschluß aller semipelagianischen oder synergistischen Elemente.

4.

Wir haben nun die Begriffe, um die es sich handelt, bestimmt und können somit unserer eigentlichen Aufgabe nähertreten. Allein, eines hemmt unseren Schritt. Nicht in der Sache liegt es, sondern in der besonderen Lage der theologischen Diskussion von heute. Es könnte nämlich jemand meinen, unsere Erörterung dadurch umstoßen zu können, daß er sie des „Subjektivismus" oder auch des „Enthusiasmus" bezichtigt. Man könnte dann etwa sagen: du stellst die Theologie auf den schwankenden Boden und die wechselnden Stimmungen der Seele mit ihrem Glauben und ihrer Liebe, wir halten es aber für geraten, die Theologie auf den „Felsengrund des göttlichen Wortes", der „objektiven Heilstaten Gottes" zu gründen, und dieser Grund schwankt nicht wie unser unruhiges Herz. Also ist er der rechte Grund.

Ja, es ist der rechte Grund: Christus und nicht unser Herz, die göttliche Gnade und nicht unser Empfinden, Wort und Sakra-

ment und nicht unsere Frömmigkeit. Das ist ganz richtig und ich bin der letzte, der auch nur ein Jota hiervon preisgeben könnte oder wollte. Man kann dies alles gar nicht energisch genug betonen: nicht unser Glaube und unsere Liebe ist der Grund unseres Heils, sondern Gott allein. So wie man hiervon auch nur etwas fallen läßt, treten jene Gewissensnöte ein, die angesichts der mangelnden Heiligkeitsfortschritte in der Seele an dem ganzen Christentum irre werden lassen.

Lassen wir einmal alle Gegensätze und Schlagwörter der Parteien und Parteisüchtigen beiseite liegen und versuchen wir rein sachlich zu überlegen. Nicht unsere frommen Gedanken und Empfindungen von Christo erlösen uns, sondern Christus gibt uns diese Gedanken dadurch, daß er uns erlöst. Nicht unser neues Leben wandelt uns um, sondern Gottes Geist verwandelt uns und läßt uns dadurch dieses neue Leben erleben.

Das ist so sicher, daß um keines Haares Breite davon gewichen werden darf. Mein Glaube ist nichts, wenn nicht Gott ihn und in ihm wirkt, und meine Liebe ist nichts, wenn nicht Gott sie und durch sie wirkt. Mein Glaube entsteht ja nur als der Behälter für geistige Inhalte, die in mich hineingedrängt werden Daher ist sein Vorhandensein der größte und tiefste Beweis der Objektivität der Überwelt um uns. Und ebenso ist der Bestand der Liebe in uns der tiefste Beweis der Objektivität eines überweltlichen Zweckes, der in unserer Seele neue Kräfte erweckt. So sind wir also Objektivisten durch und durch. Gewiß, denn uns steht Gottes Allmacht oder Allwirksamkeit fest. Aber es handelt sich hier um noch etwas anderes. Woher weißt du denn von Gottes Allmacht, woher bist du denn von ihr überzeugt? Wir antworten zunächst: durch Gottes Tat und Wirkung. Aber der Frager läßt nicht ab: woher ist es denn Gottes Tat und Wirkung, wie darfst du das behaupten? Und nun gibt es keine andere Antwort als die: ich behaupte es, weil ich davon überzeugt bin, und ich bin davon überzeugt, weil ich es in meinem Inneren erlebt und erfahren habe.

Das sind Gedankenzüge, die uns nicht selten bei Luther begegnen. „Der Glaube fühlt unmittelbar, daß er einen gnädigen Gott hat“. „Es hilft nichts, wenn auch hundert Jahre gepredigt

wird, wie freundlich und gütig Gott ist, es muß durch Erfahrung geschmeckt werden". So wird der Mensch „der Seligkeit sicher". So Luther.

Aber heben wir hierdurch die ganze Objektivität nicht wieder auf? Mit nichten, wir richten sie auf! Denn das subjektive Leben des Glaubens und der Liebe ist ja nur da und ist nur denkbar, sofern es gewirkt wird, denn es ist Leben aus Gott. Die subjektiv besessenen Lebensinhalte sind ja Inhalte, die uns nicht an sich einwohnen, sondern die uns von außen her als Gottes Offenbarung gegeben wurden. So können wir das Oxymoron wagen: wir sind Objektivisten weil wir Subjektivisten sind, und wir sind Subjektivisten, weil wir Objektivisten sind!

Einige Beispiele mögen dazu dienen unsere Stellung zu verdeutlichen. Kein Mensch war so überzeugt davon, daß nicht des Menschen Frömmigkeit ihn rettet und gerecht macht, sondern daß Gott allein aus freier Gnade es tut, als der Apostel Paulus. Aber dieser Mann hat auch die Formel: „gerecht aus Glauben" brauchen können. Es gibt in der ganzen Religionsgeschichte keine Formel, die so subjektivistisch klingt wie diese, aber wir wissen, daß es nur eine besondere Perspektive der Anschauung, daß Christus oder Gott gerecht macht, ist. Aber wenn einer der geringsten Schüler des großen Apostels heute etwa die Formel brauchen wollte: der Glaube ist das Christentum, so darf er sich mit dem Apostel trösten hinsichtlich des Urteils über seinen vermeintlichen „Subjektivismus". Christus und sein Kreuz ist dadurch nicht entwertet, sondern wir ergreifen Christum als unseren Herrn. Ganz dasselbe läßt sich an Luther beobachten. Luther hat der Kirche das Apostolikum erhalten, indem er es religiös verstehen lehrte. Der Text des Apostolikums bietet eine lange Zusammenstellung verschiedener Tatsachen; er ist rein objektiv gehalten. Was diese Tatsachen in uns wirken und für uns bedeuten, das fügt Luthers Auslegung hinzu. Sie ist ganz subjektiv gehalten.

Was soll also der ganze Streit? Es ist in der Regel ein Streit um Worte, oder ein Produkt theologischen Eigensinns und unklarer Begriffe. Es ist oft mehr ein Gegensatz der Stimmung als der Theorie vorhanden. Die einen sehen auf die reale Entwicklung, die anderen haften an unserer Erkenntnisentwicklung.

Wer verstanden hat, daß unser Denken von den Wirkungen zu den Ursachen zurückgeht, während das wirkliche Geschehen von den Ursachen zu den Wirkungen fortschreitet, der wird begreifen, daß die beiden Betrachtungsweisen für unser Christentum notwendig sind, oder, daß niemand im Ernst die eine durchführen kann, ohne die andere mitzusetzen.

Subjektivisten im eigentlichen Sinne wären nur solche Leute, die erklären: wirklich sind nur die Empfindungen, nicht aber die sie hervorrufenden Ursachen. Damit würde aber das Gesetz der Kausalität geleugnet. Das wäre aber ein Umschlag in den allergröbsten Objektivismus. Objektivisten im Vollsinne wären nur solche Menschen, die eine an sich seiende Wirklichkeit der Dinge, gleichgut ob sie erkannt wird oder nicht, lehren. Aber indem jede Bedingung für die Wirklichkeit dieser Dinge ausgeschlossen bleibt, sind sie offenbar nur Ausdruck bloß gedachter, rein ideeller Größen. Das heißt, der Objektivismus schlüge in den krassesten Subjektivismus um. Kurz, beide Standpunkte der Betrachtung gehen ineinander über, wenn man sie voneinander scheiden will. Wir verstehen, weshalb das notwendig ist.

Im übrigen verkenne ich durchaus nicht das Interesse, das man dem Subjektivismus gegenüber mit der Betonung der objektiven Realität verfolgt. Man möchte die subjektiven Velleitäten der frommen Kreise oder einiger führender Theologen und Quasitheologen abschneiden und das Interesse auf die großen Grundwahrheiten der Schrift und des Bekenntnisses konzentrieren und sie darauf fixieren. Dieses Interesse ist gewiß zu loben. Aber in der Durchführung führte es gerade dazu, was man vermeiden will, denn es liefe doch nur darauf hinaus, daß die Auffassung, die eine bestimmte theologische Schule von der Offenbarung hat, fixiert werden soll als „objektive Wahrheit". Und da ist es vielleicht doch ein Glück, daß es zu dieser Fixierung nicht kommen kann. Wenn ich mir denke, daß eine der gegenwärtig herrschenden theologischen Schulen das ewige Leben ererben sollte, so würde mir doch ängstlich zumute werden!

In Wirklichkeit haben wir dafür Sorge zu tragen, daß unser Geschlecht die Wahrheiten der Offenbarung so kräftig und subjektiv als möglich erlebe, dann wird es auch in Zukunft an solchen nicht

fehlen, die die alte Wahrheit in der subjektiven Kraft erlebter Überzeugung aufrechterhalten. Dies wird aber sicher nicht geschehen, wenn man für die Theologie das Faktum, daß Luther, Kant und Schleiermacher gelehrt haben, ausschaltet, denn dadurch, daß eine Theologie sich außerhalb der Bedingungen der wissenschaftlichen Erkenntnis ihren Arbeitsplatz fixiert, verzichtet sie auf die geistige Beeinflussung ihrer Zeit und gibt somit die Jugend preis. Wo nun die positive Theologie diese rückständige Methode als die richtige anpreist, muß die liberale Theologie wachsen, und die positive sich in die Stelle des Täufers Johannes schicken und abnehmen. Dem entgegenzutreten durch die Handhabung einer wissenschaftlich erkenntnistheoretisch fundamentierten Theologie ist eine der wesentlichsten Aufgaben der Theologie unserer Tage, gerade auch der positiven Theologie. Hierdurch ist aber für die theologische Arbeit die Einhaltung jener genaueren Erkenntnismethode, die von der Beobachtung des Gewirkten auf das Wirksame zurückgeht, erforderlich. Das kann hier nicht weiter dargelegt werden. Unser Zweck ist erreicht, wenn wir den Gegensatz von Objektivismus und Subjektivismus in seiner Relativität erkannt haben, und wenn wir für die wissenschaftliche Betrachtung des christlichen Glaubens das Recht des subjektiven Ausgangspunktes erwiesen haben. Das hat, wie gezeigt wurde, mit einem enthusiastischen Subjektivismus nichts zu schaffen.

Nur ein möglicher Irrtum muß hier abgeschnitten werden. Man könnte nämlich die Betonung der erkenntnis-theoretischen Aufgabe dahin mißdeuten, als wenn die Theologie aufhören sollte Schrifttheologie zu sein. Man kann etwa sagen: nur ein Teil der Schriftgedanken wird von dem religiösen Erleben erfaßt. Die ganze Eschatologie, aber auch viele sonstige Einzelheiten der Schriftverkündigung bleiben hiernach außer Betracht, denn jedes einzelne Leben und jede einzelne Generation in der Christenheit lebt von einem bestimmten Kern des Christentums, der von einer Summe wechselnder und different zusammengesetzter Fragmente der Schriftwahrheit eingefaßt ist. Allein, sofern die Schrift in ihren Heilsgedanken eine zusammenhängende Einheit darstellt, führt die Erfahrung bestimmter Seiten ihrer Wahrheit auch zu der Bemächtigung der übrigen Seiten, ohne daß diese Aneignung bloß äußerlich postuliert wäre.

Wer in der Theologie wirklich arbeitet, der empfindet die schwere Last der Verantwortlichkeit nach allen Richtungen. Es ist das nicht leicht, und wenn wir Theologen einmal etwas aussprechen, was zunächst dem allgemeinen Verständnisse nicht einleuchten will, so müssen wir immer darum bitten, bei uns kein geringeres Maß von Gebet, von innerer Arbeit, von Ringen und Kämpfen vorauszusetzen, als es bei denen der Fall ist, die im praktischen Leben stehen. Wir treten auch für unser Bestes ein, und wir geben auch die Gaben, von denen wir glauben, daß wir sie aus der Hand unseres Gottes empfangen haben. Doch lassen Sie es jetzt hiervon genug sein.

5.

Nachdem wir erkannt haben, was wir unter dem Christentum verstehen und was unter der Wahrheit, kann jetzt die Frage beantwortet werden, wie das Christentum sich als die Wahrheit erweist. Es handelt sich dabei um eine Frage der wissenschaftlichen Methode. In der Praxis vollzieht sich der „Beweis des Glaubens“ ja immer wieder einfach darin, daß Gott dem Herzen den Glauben so gibt, daß wir ihn als von ihm gegeben empfinden. Aber wer den Beruf hat, das Evangelium zu verkündigen, der bedarf auch der wissenschaftlichen Verständigung über das Recht des Evangeliums.

Es handelte sich also darum, einen Komplex von Tatsachen in seiner Wirklichkeit und in seiner Notwendigkeit zu erweisen. Dieser Komplex aber trägt einen doppelten Charakter an sich, sofern er einen Organismus geschichtlicher und zeitlicher Tatsachen und Begriffe darstellt und sofern er als überweltlich und ewig nach Ursprung, Wesen und Wirkungen erkannt wird.

Ich habe gezeigt, warum der Beweis bei letzterem einsetzt. Es handelt sich nämlich darum, nachzuweisen, daß es Realitäten sind, wenn wir von der Herrschaft Gottes oder seinem erlösenden Wirken an uns reden und wenn wir das Vorhandensein eines neuen höchsten Gutes oder obersten Zweckes behaupten. Erst die Erkenntnis dieser Realitäten gibt uns den Gesichtspunkt zur Betrachtung der Geschichte. Das eine wie das andere zerfällt in eine sehr große Zahl einzelner Faktoren: der dreifaltige Gott und seine Offen-

barung, Jesus Christus der Herr, sein prophetisches, königliches und hohepriesterliches Werk, wie es in der Geschichte fortdauert, der Heilige Geist in den Gnadenmitteln und in der Kirche, die Tatsachen der Wiedergeburt, Bekehrung und Heiligung, der Dienst des Christen unter der Herrschaft Gottes und für sein Reich. Sind das nur historische Größen, deren spezifische Qualität lediglich gesetzt ist durch ein abwägendes philosophisches Werturteil, oder sind sie in ihrer geschichtlichen Wirksamkeit überweltliche Mächte und ewige Realitäten?

Hierauf kann man nur antworten durch den Hinweis auf die Wirkungen jener Größen und Begriffe in unserer eigenen Seele. Sie haben uns in irgendeinem Grade umgewandelt. Unser Leben ist unterworfen der göttlichen geistigen Autorität; Gnade und Treue, Kraft und Geist walteten in diesen geschichtlichen Tatsachen und Begriffen und sie bleiben wirksam in ihnen. Wenn unsere neue Stellung zu Gott und der Welt wirklich ist, so ist damit die Wirklichkeit und zwar die besondere geistliche Wirklichkeit jener Faktoren, durch die uns diese neue Stellung wurde, verbürgt. Nicht etwas anderes und zweites schwebt über diesen Tatsachen und Begriffen, sondern sie gerade sind der wirksame Ausdruck des lebendigen Gotteswillens, der sich in ihnen geschichtlich durchgesetzt hat und der durch sie auch in uns offenbar wird. Das Evangelium ist ein Komplex geschichtlicher Tatsachen und religiöser Begriffe, aber gerade als solcher wirkt es als *göttliche Kraft*, als Willensenergie. Die geschichtliche Überlieferung ist es ja, die in uns den neuen Lebensinhalt samt dem neuen Ziel herstellt und erhält. Nicht wir machen dies, sondern wir empfangen es. Was Gott für uns gewirkt hat und an uns wirkt, das nehmen wir hin im Glauben. Glauben wir, so sind wir damit gewiß jener Gotteswirkung, nicht einer beliebigen von uns angesetzten oder erforderten, sondern der in und durch die geschichtliche Offenbarung ergehenden Gotteswirkung. Der Glaube ist schlechterdings nichts als die Hinnahme von Gottes Gaben und Wirkungen und zwar so, daß sie geistig verstanden werden als das, was sie uns sein wollen und sollen. Unser Glaube ist nicht der Produzent von Tatsachen, sondern er ist der Rezipient des uns Gegebenen, und indem er das ist, ist er für uns der Erweis der Realität jener Gaben und Kräfte.

Nun aber ist uns durch den Glauben das Bewußtsein des

wirksamen Gotteswillens gegeben, auch in der Richtung auf ein von Gott gewolltes Ziel. Sofern wir nun jenem Gotteswillen nachgeben, setzen wir unsere Kraft ein, — sie stammt aus Gott und nur aus ihm — das Ziel Gottes zu verwirklichen, nämlich das Ziel, das er selbst durch sein Tun verwirklicht wie an uns, indem er den Glauben in uns hervorrief, so an allen, die wie wir des Glaubens bedürfen. Dieses Ziel kann nun nicht anders gedacht werden, denn als ein Zustand der Menschheit, in dem sie Gottes Werk treibt oder glaubt und liebt, d. h. als der Zustand im ganzen, der unsere persönliche Erlösung und Beseligung ausmacht. Sofern ich nun auf Gottes Tat an mir antworte, gebe ich mich Gottes Ziel hin, ich diene ihm und mache dadurch seinen Willen zu meinem Willen. Diese aktive Hingabe an Gott ist die Liebe. Und die Liebe zu Gott faßt notwendig in sich die Liebe des Reiches Gottes oder aller der Personen, die zu ihm gehören oder gehören sollen und die eben durch diese ihre Stellung der Verwirklichung des göttlichen Zweckes dienen. Empfinde ich nun diesen Trieb und Dienst in mir als eine dauernde Tatsache, d. h. liebe ich Gott und mit ihm ein unsichtbares nichtweltliches Ziel, so ist für mich innerlich in der Tatsache meiner Liebe verbürgt die Existenz jenes Zieles oder des Reiches Gottes.

Das ist der erste Gang des Beweises. Jeder kann verstehen, daß er bis in das kleinste ausgeführt werden kann, so daß also die ganze Offenbarung Gottes in ihrer fortdauernden Wirksamkeit, wie auch die ganze abgestufte christlich-sittliche Betätigung in ihm beschlossen ist. Das gilt von allen Werken des dreifaltigen Gottes und von allen Werken des Gott dienenden Menschen.

Nur eines muß hier noch ergänzt werden. Alles dieses erlebt der Mensch in dem Zustand der Sündhaftigkeit, d. h. gegen die Wirkungen Gottes, die ihn überwältigen, reagiert fortwährend ein Widerspruch unserer Seele. Wenn nun trotz dieses von uns als Schuld empfundenen Widerspruches Gott jene Wirkungen an uns ausführt, so ist für uns ein Faktum deutlich: Gott vergibt uns die Schuld, und diese Vergebung ist die tatsächliche Voraussetzung seiner ganzen Wirkung auf uns wie aller einzelnen Wirkungen, die wir von ihm erfahren. Indem aber dieses Bewußtsein von der Vergebung unausgesetzt auf die geschichtliche Erlösungstat Jesu

Christi hinweist, aber nicht anders denn als Gottes Werk von uns empfunden wird, werden wir der Tatsache der Schriftverkündigung gewiß, daß Gott durch Christus die Welt mit sich versöhnt oder ein Verhältnis der Schuldfreiheit zwischen sich und der Welt herstellt. Jedes einzelne Erlebnis von der göttlichen Gnade und Kraft, wie jede einzelne im Dienste Gottes stehende Tat, hat also zur Voraussetzung die Vergebung der Sünde oder das Vorhandensein des neuen Verhältnisses der *καταλλαγή*. Daß Glaube und Liebe ist, setzte also ebenso voraus als Realgrund die Sündenvergebung, wie auch die positive Wirkung der Allmacht Gottes auf uns zu unserem Heil. Die tägliche Vergebung der Sünden wird dadurch zur Voraussetzung alles christlichen Glaubens und Lebens. Sofern also der Wille Gottes in uns wirkt, obgleich wir ihm widerstreben, betätigt sich das neue Verhältnis Gottes zu uns, oder jedes Erleben der wirksamen Kraft Gottes faßt zugleich in sich das Bewußtsein der Sündenvergebung. Wenn Gott uns lebendig macht, so geschieht das vermöge dessen, daß er uns trotz unseres alten Lebens ein neues Leben zugesprochen hat und zuspricht.

Daß mit alledem nicht „Subjektivismus“ gelehrt wird, sondern nur von dem subjektiven Erkenntnisgrund zum objektiven Realgrund fortgeschritten wird, das wird nach dem früher Dargelegten jedem einleuchten.

6.

Damit wäre die erste Wendung des Wahrheitsbeweises vollzogen. Nun handelt es sich aber bei der Frage nach der Wahrheit zum anderen um die innere Notwendigkeit dieses Verhältnisses. Man könnte diese Frage einfach damit beantworten, daß, da Gott uns dieses gibt, es notwendig sein muß. Und das ist in der Tat eine ernst zu nehmende Antwort. Mit der Empfindung der Autorität Gottes ist diese zugleich als absolut erkannt. Es wird in unserem Leben manche Stunde geben, da wir keinen anderen Grund zum Leiden oder Handeln kräftig empfinden, als den einen: Gott will es. Nun ist aber das Verhältnis, von dem wir sprechen, dadurch besonders bestimmt, daß es uns in seiner Dauer stets das Bewußtsein übermittelt, eben hierdurch auf die Höhe des Daseins gehoben zu sein oder das geworden zu sein, was wir sein sollen aber

unserem Wesen nach eigentlich sein müssen. Der Gott der Erlösung ist auch der Gott der Schöpfung; der Gott, der uns das neue Leben gibt, hat uns das Leben gegeben; der Zustand der Erlösung soll uns in den von Gott geschaffenen Urzustand zurückversetzen, das letzte dem ersten gleich sein. Diese Gedanken bedürfen im einzelnen natürlich mancher Näherbestimmung und Restriktion, aber so viel ist klar, daß wir biblische Gedanken aussprechen, wenn wir behaupten, daß die Erlösung das menschliche Wesen in uns restituiert. Wir werden also durch die Gnade restituiert in die Eigenart unserer Natur. Aus der Unnatur des Zustandes der Sündenherrschaft werden wir zur ursprünglichen Natur unseres Wesens befreit und in das ursprüngliche Verhältnis zu Gott wiedereingesetzt.

Die Natur des Menschen realisiert sich aber in der Doppelbeziehung zu den ihn umgebenden Objekten, die wir als Rezeptivität und Aktivität bezeichnen. Genauer angesehen, faßt jede dieser Beziehungen dreierlei in sich: das Verhältnis zur Natur, zur Geschichte und zu den einzelnen Personen, mit denen wir in gegenwärtiger Wechselbeziehung stehen. Natur, Geschichte und die einzelnen Menschen unserer Umgebung wirken auf uns ein, und wir tragen den Trieb in uns, auf sie einzuwirken. Letzteres kann für die Geschichte für einen Moment bezweifelt werden, denn „ewig still steht die Vergangenheit“, wie Schiller sagt. Aber es ist doch deutlich, daß die geschichtliche Tradition nicht bloß auf uns einwirkt, sondern daß wir auch auf sie Gegenwirkungen ausüben, indem wir sie entweder bejahen oder verneinen, wirksam werden lassen oder unwirksam zu machen trachten. Sofern die Geschichte also Vergangenes in die Gegenwart einführt, wirkt sie nicht nur auf uns, sondern wir wirken auch auf sie.

Nun sind aber diese drei Faktoren in ihrer Doppelbeziehung zu uns, sofern sie innerweltlich sind, so beschaffen, daß sie der Seele nie die volle Befriedigung in der doppelten Richtung ihrer Anlage verleihen. Weder kann sie sich ihnen ganz unterwerfen als der genügenden geistigen Autorität, noch kann ihre Aktivität an ihnen sich erschöpfen, noch endlich ist in dieser Wechselbeziehung die Befreiung vom Schuldbewußtsein zu erreichen. Die Tragik jedes nicht bekehrten Menschenlebens wurzelt in diesem Doppelten. Man findet keinen Herren und keinen Dienst, daher fehlen der Seele der Frieden und die Tat, die Sicherheit nach innen und die Stetigkeit nach außen.

Dieses beides aber gibt uns die christliche Religion, sofern wir im Glauben die Herrschaft Gottes, in der Liebe sein Reich überkommen und ergreifen. Hier ist das göttliche Leben, das uns innerlich ganz unterwirft und dadurch erhebt und befriedigt. Und hier ist der Dienst, der alle Kräfte in uns anspannt und uns dadurch die höchste Daseinslust verleiht. Eben hierdurch wird unsere Natur im Christentum restituiert und in ihren normalen Zustand versetzt.

Aber dies geschieht nun nicht so, daß das neue Verhältnis sich über das alte ausbreitet wie eine Schicht, sondern es vollzieht sich das neue in dem alten. Dieselben innerweltlichen Größen und Gestalten, die uns bisher fremd und hart anstarrten und denen wir voll Besorgnis und Unlust gegenüber standen, bereit uns von ihnen Inhalt geben zu lassen und stets bereit abzuwehren, bereit sie zu fördern und stets bereit damit einzuhalten, werden uns nun zu Mitteln des göttlichen Wirkens und zu Gegenständen des göttlichen Dienstes. Der Gott, den ich erlebe, ist der Herr der ganzen Welt und alles Geschehen wird von ihm gewirkt, und die Seele, die ihn fand, begegnet seinen Fußtapfen und seinem Willen in allem. Er redet zu uns seine gewaltige Sprache. Was bei uns die Wörter sind, sind bei ihm die Geschichtsperioden, die Erdbeben, die Sonnensysteme. Dieselbe Natur, die uns furchtbar wie ein Medusenhaupt anstarrte, wird uns, sofern wir Gott kennen, zu einer Offenbarung des allmächtigen Herrn der Welt.

Und dann die Geschichte! Ich hatte neulich Gelegenheit, hinzutreten vor so ein riesenhaftes Maschinenhaus: eine Anzahl von Schienensträngen führten aus ihm auf den Platz zu, wo ich stand. Auf ihnen standen die Lokomotiven. Bei den einen glühten noch die Laternen, bei den anderen nicht mehr, die einen waren zur Fahrt bereit gestellt, die anderen kamen von der Fahrt. Wieviel Kraft war da beieinander: wirksame Kraft, potenzielle Kraft, ausrangierte Kraft, immer noch Kraft! So blickt uns die Geschichte an! Stehen wir auf dem rechten Schienenstrange? Können wir nicht im nächsten Augenblicke zermalmt werden? Menschenkraft sehen wir in grandiosem Umfang aufgespeichert in der Weltgeschichte, aber die Weltgeschichte macht ein Herz erbeben, das Liebe sucht.

Aber diese Geschichte gewinnt in Christo ein Zentrum und wird

uns zur Offenbarung Jesu Christi als des Herrn der Geschichte; und dieselben Menschen, deren Neid und Bosheit uns verwundete, tragen an unser Herz die für uns bestimmte und gerade uns angepaßte Kraft zum Heil unserer Seele. Durch sie vollzieht sich des Heiligen Geistes Erziehung an uns. Was uns bedrückte, abstieß und verwundete, wird jetzt zum Ausdruck des einen dreifaltigen Gottes. Der Naturzusammenhang, der Geschichtsweg und der Menschen Werke sind nicht mehr tot, sondern sie sind die Mittel in der Hand des lebendigen Gottes, uns ihm zu unterwerfen und dadurch mit Freude und Seligkeit zu erfüllen.

Aber den lebendigen Gott in seiner Wirksamkeit in Natur oder Geschichte empfindet nur der, dem sein Wesen in Christus offenbar wird. Christus ist Gott, wie er die Geschichte leitet. Wer an Christus das Göttliche in der Geschichte erlebt und erkannt hat, der erst vermag auch die Kraft in der Gestaltung und Erhaltung des Weltalls als persönliche Allmacht zu verstehen. Aber weiter dienen alle Bezeugungen des Geistes Gottes im Wort der uns umgebenden und auf uns einwirkenden Menschen nur dazu, die Herrschaft Christi in uns wirksam zu machen. So führt uns der Sohn zum Vater und der Geist zum Sohn. Die dreifache Beziehung der Welt zu uns wird uns zum Mittel der Offenbarung des dreifaltigen Gottes.

So erkennt der Christ denn in dem Leben und Wirken der Gemeinde, die ihn umgibt, die wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes. Und er erkennt in der Geschichte die Offenbarung Gottes, indem er erkennt, daß Jesus Christus der Mittelpunkt der Geschichte und die beherrschende organisierende Kraft der Geschichte ist, und sieht, wie die Menschen, die ihn umgeben, auch seine Widersacher, ihm heilige Wahrheit bringen, wie der Druck und Kampf des Daseins die Vaterhand dahinter dennoch empfinden läßt. Der gläubige Mensch erkennt auch in der Natur den Spielraum göttlicher Betätigungen. Vieles versteht er nicht, vieles wird immer dunkel bleiben, aber im ganzen hat er für das ungeheuere Weben und Werden, für das gewaltige Schaffen in der Natur, einen neuen Sinn bekommen: auch hier wirkt Gott. Was einst Gegenstand des Druckes, der Furcht, der Angst war, das wird jetzt Mittel, Gottes Gegenwart und Wirksamkeit zu empfinden.

Wir haben der Beziehungen, die auf seiten der Rezeptivität des Menschen liegen, gedacht. Ähnliches gilt auch für die aktive Seite des Menschen. Die Natur mit ihren Kräften wird zum biegsamen Mittel der Arbeit in Gottes Dienst. Die Geschichte liefert die Formen und Kräfte, durch die Christi weltgeschichtliche Sache sich fördern läßt, und der Verkehr mit den einzelnen Menschen gewährt uns die Möglichkeit, Gottes Sache durch uns an den einzelnen verwirklicht werden zu lassen, indem seine Kraft in unserem Zeugnis wirksam wird.

Ist es aber so, dann verändert die christliche Religion unser ganzes Verhältnis zur Welt, und zwar so, daß das Ungenügende genügend wird, daß das Zufällige als notwendig erscheint, daß das Kleine und Geringe Träger und Mittel des Größten wird, daß uns alles zum Zeugnis des lebendigen Gottes und zum Arbeitsfeld seines Dienstes wird. Und jetzt erst hat unsere Stellung in der Welt Sinn, denn jetzt erst befriedigt sie uns, sofern sie unsere Persönlichkeit auf ihre Höhe erhebt, indem sie ihr ewigen Inhalt und ewige Zwecke gibt.

Das ist das zweite Glied in unserem Wahrheitsbeweise. Die innere Notwendigkeit des Christentums, das wir als wirklich erkannten, leuchtete uns jetzt ein. Der geistige Bedarf des Menschen erwies diese Notwendigkeit. Das Christentum, das wir als eine von Gott gewirkte Wirklichkeit erkannten, bestätigt diese seine Herkunft daran, daß es genau dem von Gott der Menschheit eingepflanzten geistigen Bedarf und der geschichtlichen und persönlichen Entwicklung dieses Bedarfes gemäß ist. Die Erlösung ist von Gott, wie die Schöpfung, darum entsprechen die Gaben der Erlösung der schöpfungsgemäßen Anlage des Menschen. Die Erlösung restituiert uns in den unserem Wesen ursprünglichen status integritatis, in den Zustand der Schuldfreiheit und des Glaubens und der Liebe.

7.

Aber der Gedanke von der Naturgemäßheit des Christentums in diesem Sinne würde eine Bestätigung finden, wenn sich erweisen ließe, daß die christliche Religion als Ganzes ein Gefüge von Begriffen darstellt, die in sich konsequent zusammenhängen und dadurch

den formalen Anforderungen der Logik entsprechen. Indem man mit Recht die rationalistische Verstandesreligion abgetan hat, sind wir Theologen gegen die herzhafte Anwendung der Vernunft in der Theologie merkwürdig zaghaft geworden. Ein Positivismus ist herangewachsen, der nur Tatsachen haben will und darüber des Sinnes vergißt. Aber es ist ein großer Unterschied, ob man die Religion aus der Vernunft hervorziehen will wie die Sätze der reinen Mathematik oder der formalen Logik, oder ob man in aller Bescheidenheit behauptet, die göttliche Offenbarung stelle ein Gefüge von Gedanken dar, die ganz offenkundig positiv, aber in keiner Weise dem Weltzusammenhang widersprechend oder unvernünftig und unlogisch sind. Die Vergleichung aller Religionen oder auch der religiös gerichteten philosophischen Systeme führt meines Erachtens zu dem sicheren Resultat, daß der christliche Glaube in allen Punkten die Logik für sich hat jenen Gebilden gegenüber. Das gilt natürlich unter der Voraussetzung der Anerkennung aller positiven Gedanken der christlichen Religion. Weder die Gottheit Christi, noch die Versöhnung, noch die Lehre von den Gnadenmitteln, weder die Wunder noch die Offenbarung sind unvernünftige Gedanken, sowenig irgendeine menschliche Vernunft sie erdacht hätte. Ist das Christentum von Gott und für den Menschen, so ist es nicht entwicklungsgeschichtliches Produkt menschlicher Empfindungen, Bedürfnisse oder Philosopheme, aber es läuft ebensowenig den von Gott gegebenen Gesetzen der Logik oder des Naturzusammenhangs zuwider. Mit dem alten Rationalismus haben diese Gedanken nichts gemein, wie man bei oberflächlicher Betrachtung wohl meinen könnte. Denn dort sollte die Religion selbst ein Produkt der vernünftigen Weltbetrachtung sein, hier ist sie positive Offenbarung Gottes, d. h. Wirkung und Gabe des lebendigen Gottes; nicht wird sie also von der Vernunft erzeugt, sondern die über sie reflektierende Vernunft erkennt, daß sie einen inneren vernunftgemäßen Zusammenhang darbietet. Man sollte also beides nicht miteinander verwechseln.

Dieser Nachweis der Wahrheit des Christentums läßt sich nun aber noch durch einen letzten, vierten, Punkt verstärken. Ist das Christentum die Religion, die allein der schöpfungsmäßigen Anlage des Menschen entspricht, so muß notwendig seine Geschichte von der aller übrigen Religionen verschieden verlaufen. Und dies ist wirklich

der Fall. Es sind einfache Tatsachen der Religionsgeschichte, auf die wir uns zum Beweis berufen können. Die Kraft aller Religionen ist durch bestimmte Kulturepochen bedingt, die fortschreitende Kultur lähmt sie. Das Christentum hat sich dagegen als das Brot des Lebens behauptet durch alle Wandlungen der Kultur hindurch, an allen Völkern und zu allen Zeiten. Es ist damit der Nachweis erbracht, daß es die Religion für die ganze Welt ist, weil es den Bedarf der suchenden menschlichen Seele ausfüllt.

Diese Tatsache bewährt sich auch an dem Umstand, daß das Eindringen fremder Gedankenelemente stets eine Depravation der christlichen Religion bewirkt hat, so daß die Reformationen innerhalb des Christentums sich auf das Ausscheiden der fremden und die Wiederherstellung der ursprünglichen Gedanken richteten, während bei den übrigen Religionen die Eingliederung anderer religiöser Momente und Dinge gerade hebend und erhaltend wirkt. Es lohnte sich wohl, einmal die Reformation in den Religionen miteinander zu vergleichen.

Das Zeugnis der Geschichte des Christentums im Vergleich zu der Geschichte anderer Religionen verstärkt unsere Überzeugung von der Wahrheit des Christentums. Die Offenbarung Gottes, deren Wirklichkeit und absolut befriedigende Kraft wir erleben, hat ihre Wirklichkeit und Kraft in allen Zeitaltern bewährt. Sie schließen sich daher alle dem Zeugnis an, das unser Herz den Wundertaten Gottes gibt.

Es wird ja nicht erst der Versicherung bedürfen, daß der Beweis, von dem wir sprechen, hier nur als Skizze angedeutet worden ist. Jede einzelne Wendung des Gedankens kann in längerer Durchführung erwiesen und erprobt werden. Dabei würde die praktische Bedeutsamkeit der Gedanken vielleicht zutage treten. Ich muß aber auf diese Durchführung bei dieser Gelegenheit verzichten.

Ich meine das Thema, dessen Behandlung mir aufgetragen worden ist, in seinen Grundzügen behandelt zu haben. Sagt man nun aber: dieser Weg sei nur theoretisch, die Praxis brauche andere Wege, so sagt man mir dabei nichts Neues. Wissenschaftliche Beweise sind natürlich theoretisch. Ich bin aber allerdings der Meinung, daß ordentliche Theorien auch für die Praxis brauchbar sind. Auch die Gedanken, die wir uns gebildet haben, werden ihre

Kraft in der Predigt und Katechese zu bewähren haben, und ich hoffe, daß es auch geschehen wird.

So wollen wir bleiben bei der Wahrheit des Christentums. Wir geben nichts preis, sondern wir behalten alles; wir verdünnen nichts, sondern wir arbeiten mit den alten Vollbegriffen der Offenbarung. Dabei leitet uns nur ein Anliegen: wir wollen das alte Evangelium der neuen Zeit so bringen, daß sie es versteht. Indem wir das erstreben, glauben wir im Einklang zu sein mit allen Kräften der Zeit und der Ewigkeit. Wir geben der Wissenschaft, was ihr gehört, und wir sind gewiß, auch auf diesem Boden zu siegen. Wir geben der Kirche, was sie fordert, nämlich Begriffe von dem Heil Gottes für unsere Zeit — was könnte sie Besseres oder Größeres erwarten? Aber was sind Wissenschaft und Kirche gegen den Herrn, vor dem wir einst Rechenschaft zu geben haben von unserer Arbeit! Aber indem wir lauter und kräftig die Sache der Kirche fördern, sind wir uns bewußt, Gott allein die Ehre zu geben in der demütigen Beugung unter die Taten seiner Offenbarung. Und indem wir das tun, haben wir das Bewußtsein, nicht umsonst arbeiten zu können. „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein?“ Und dann: „In Christo sind verborgen alle Schätze der Weisheit und der Erkenntnis“ für immer, für alle Zeiten, auch für das zwanzigste Jahrhundert.

Die Kirche und der Fortschritt.[1]

Die Kirche und der Fortschritt! Haben diese Begriffe etwas miteinander gemein, oder bedeutet ihre Zusammenstellung nur eine krasse Paradoxie? Gibt es ein positives Verhältnis zwischen der Kirche und dem Fortschritt, oder ist die Kirche für den Fortschritt nur das, was der Hemmschuh für den Wagen ist? Viele urteilen so: die Kirche erscheint ihnen als das konservative Prinzip par excellence, Kirche und Reaktion sind stets beieinander. Zu hemmen und zu dämmen ist der Kirche Aufgabe. In weiten Kreisen werden diese Urteile wie ein Dogma vorgetragen. Um so nötiger erscheint es, die Berechtigung dieses Urteils zu prüfen.

Bei dieser Prüfung wird eines zunächst ganz klar: das landläufige Urteil schwebt vollständig in der Luft. Es kommt darauf hinaus, daß man die eigenen Tendenzen als „Fortschritt" und alles, was sich ihnen nicht unterwirft, als Rückschritt bezeichnet. Nicht ganz wenige würden in Verlegenheit geraten, wenn sie für diese Behauptung den Beweis liefern, ja sie nur klarstellen sollten. Oder könnten sie wirklich viel dawider vorbringen, wenn von anderer Seite her die Kirche als das Prinzip des Fortschritts, dagegen alles, was sich freisinnig und fortschrittlich nennt, als Hemmschuh des Fortschrittes bezeichnet würde?

Eins leuchtet jedenfalls bei dieser Sachlage ein: wer über den Fortschritt reden will, der muß einen deutlichen und scharf be-

[1]) Der folgenden Darstellung liegt ein Vortrag zugrunde, der am 24. Februar 1905 in der „Vereinigung für staatswissenschaftliche Fortbildung" in Berlin gehalten wurde.

grenzten Maßstab haben, an dem er die Erscheinungen bemißt. Um zu sagen: dies ist Fortschritt und jenes Rückschritt, muß man ganz klar darüber sein, worin denn das Wesen des Fortschritts besteht.

Die erste Frage, die sich erhebt, ist also die: was ist Fortschritt?

1.

Der Begriff des Fortschritts soll hier natürlich im weitesten Sinne gefaßt werden; um den Fortschritt der Menschheit handelt es sich. Der Weg nun zu diesem Fortschritt ist die Entwicklung des Menschengeschlechtes. Bei diesem Gedanken beruhigen sich viele. Mit naivem Optimismus blicken sie auf die Welt hin, die Entwicklung, die man wahrnimmt, erscheint als der sichere Pfad zu immer weiteren und höheren Fortschritten. „Errungenschaften der Neuzeit": mit wie andächtigem Schauer und mit wie behäbigem Selbstgefühl kann diese Phrase doch ausgesprochen werden! Mit starkem Glauben pflegen viele unserer Zeitgenossen sich zu dem Gedanken von dem Fortschritt zu bekennen, auch dann und dort, wenn nichts von ihm zu sehen und alles nur zu glauben ist.

Aber ist dieser gedankenlose Dogmatismus, der sich wohl gern mit dem schönen Namen des Freisinns schmückt, wirklich weiser, als die altmodische Verherrlichung der „guten alten Zeit"? Warum soll die Behauptung, das Spätere ist das Bessere, klüger sein, als die andere: das Frühere ist das Bessere? „Weh dir, daß du ein Enkel bist," sagt der Dichter, weshalb soll es richtiger sein, zu sagen: wohl dir, daß du ein Enkel bist?

Wir müssen tiefer in die Sache eindringen, denn der bloßen Behauptung des Fortschritts stellen sich Widersprüche in den Weg, so verwunderlich das auch manchem unserer Zeitgenossen erscheinen mag.

Daß in der Welt ein Fortschritt sich vollzieht, kann nur behauptet werden auf Grund der Beobachtung der Stellung des Menschen in der Welt. Wird diese Stellung im Laufe der Entwicklung naturgemäßer und befriedigender, dann ist die Entwicklung zugleich Fortschritt.

Der Mensch ist ein Punkt in dem großen Strom von Wechselwirkungen, der diese Welt ausmacht. Stetig wirkt das Ganze auf diesen Punkt und dieser Punkt auf das Ganze. In unausgesetzter Wechselwirkung — gestoßen werdend und stoßend, empfangend

und gebend — mit dem Weltganzen vollzieht sich unser Leben. Ist aber diese Wechselbeziehung der Inhalt des Lebens, so erscheinen uns die Lebensstufen als die höheren, auf denen die Wechselwirkung umfassend, leicht, ungehemmt, befriedigend sich vollzieht. Es ist ein Fortschritt, wenn der Mensch die Speisen durch das Feuer schneller als früher genießbar machen lernt; es ist ein Fortschritt, wenn wir eine sichere Erkenntnis der Ursachen der Erscheinungen erwerben; es ist ein Fortschritt, wenn wir durch kunstvolle Werkzeuge das bequem erreichen, was früher nur durch glücklichen Zufall und übermenschliche Anstrengungen uns zuteil wurde.

Jedermann begreift, warum in diesen Fällen Fortschritt vorliegt. Die Beziehung zu der Welt, die der Mensch nun einmal hat, wird gesteigert und vertieft. Man kann mehr und reichere Eindrücke und Gaben von der Welt empfangen und man kann kräftiger und weiterreichend auf sie einwirken und sie bestimmen. Zu dieser Wechselwirkung sind wir ja von Natur aus veranlagt, je mehr es gelingt, unser ganzes Wesen in ihr sich betätigen zu lassen, desto reicher und glücklicher fühlen wir uns. Eine Tiefe um die andere erschließt sich uns, Wunder über Wunder schauen wir, des Zufalls stürmisches Spiel weicht dem Walten großer Gesetze, und andrerseits sieht unser Auge sichere Pfade auch auf der stürmischen See und über die eisstarrenden Abgründe der Alpen, und es ist uns, als wüchsen Stiele allen Dingen um uns an, damit unsere Hand sie greifen und halten kann.

Das ist Entwicklung und das ist Fortschritt. Wie das sich entfaltende Leben des einzelnen Menschen im Kontakt mit der Welt dies erfährt, so auch die sich entwickelnde Menschheit. Und wie der einzelne Mensch durch die Bildung, die er sich allmählich erwirbt, immer mehr empfängt von der Welt und immer mehr Möglichkeiten, auf sie zu wirken, gewinnt, so wird auch der Menschheit durch die geschichtlich erworbene Kultur ein unendlich viel reicheres und genaueres Weltbild zuteil, als in ihren Anfängen, und sie verfügt über Kräfte und Mittel, die Welt zu leiten, von denen frühere Generationen keine Ahnung hatten. Die Welt wird größer, reicher und tiefer, indem unsere Organe durch den Kontakt mit ihr geübter, feiner, sicherer werden. Wie die Menschen und die Menschheit durch Bildung und Kultur vertieft werden, so wird auch die

Welt für den Menschen immer großartiger und einfacher, immer reicher und tiefer.

Das ist der große Kulturprozeß, den jedermann kennt, und dessen Fluten allmählich das ganze Erdreich bedecken. Wir begreifen jetzt, warum man von einem Fortschritt in dieser Entwicklung redet, und worin der Sinn dieser Rede besteht.

Aber auch das ist verständlich, daß man diese Entwicklung als „natürliche“ bezeichnet. Alles, was hier geschieht — alle Erkenntnis des Geschehens und alle Technik in seiner Bemeisterung, die Erweiterung des Horizontes und die Verlängerung der Arme bis hin zu ihm — ist natürlich, gesetzmäßig und notwendig. Wir sind höher organisiert als die Tierwelt, aber die Entwicklung, die wir in diesem Wechselverkehr mit der natürlichen Welt erleben, ist an und für sich nicht andersartig als die Entwicklung, die die Tierwelt im Kontakt mit der Natur durchmacht.

Aber gerade darum haben wir den Eindruck, daß wir den Menschen bisher unzureichend beschrieben haben. Es fehlt ein Stück, und zwar das Hauptstück. Es kommen ja Völker vor, die kultiviert und zivilisiert sind und doch Barbaren geblieben sind. Es sind Menschen, bei denen ein außergewöhnliches Nachahmungstalent, „affenartige“ Gewandtheit und eine ungeheure Zähigkeit des Wollens ruckweise und plötzlich Erkenntnisse und Fertigkeiten erzwingen, die die Kulturmenschheit in langen Jahrhunderten erworben hat. Nun stehen sie scheinbar dieser Kulturmenschheit ebenbürtig da, und es ist doch eine kolossale Differenz da. Worin besteht sie?

2.

Man redet von Menschen, denen die Kinderstube gefehlt habe. Man will damit sagen, daß es ihnen an der allmählichen persönlichen Aneignung der Elemente der Sitte gemangelt hat. Nicht am Können, nicht an den Formen oder den Manieren fehlt es ihnen, es liegt ein „persönlicher“ Mangel vor, eine Lebensprovinz ist unbebaut geblieben. Man kann ähnliches von Völkern und weiten Schichten der Bevölkerung sagen, es fehlte ihnen die Kinderstube der Geschichte. — Wir haben bisher gesehen, wie im Kontakt zur Natur die Menschheit sich entwickelt; wir stehen jetzt vor etwas anderem, vor der „Erziehung des Menschengeschlechtes“ in der Geschichte.

In der Geschichte handelt es sich nicht nur um die natürliche Entwicklung der Fähigkeiten, in der Geschichte handelt es sich vor allem um den Geist. Versuchen wir uns klarzumachen, was hiermit gemeint ist, denn wir stehen vor dem entscheidenden Wendepunkt der Weltanschauungen.

Der Mensch beurteilt sich selbst und seinesgleichen anders als alle übrigen Dinge und Wesen. Das bezieht sich nicht auf die Feinheit seines Nervensystems oder die komplizierte reiche Organisation seines Gehirns und die dadurch bedingte Reichhaltigkeit und Überlegenheit seiner seelischen Funktionen über alle anderen Wesen. Der Mensch weiß sich in seiner Substanz verschieden von allen anderen Wesen und über sie erhaben. Er ist ein Ich und er ist Geist. Als ein besonderes Ganze, das von der ganzen Welt verschieden ist, kommt er sich selbst je und je zum Bewußtsein; und nicht Natur und Begabung machen ihn dazu, was er ist, sondern er selbst bestimmt sich dazu. Er weiß sich frei und als etwas absolut Eigenartiges der übrigen Welt gegenüber. Dabei unterliegt auch er den Einwirkungen der rein natürlichen Entwicklung, wie jedes andere Wesen. Er wird älter und reifer, stärker und größer, er leistet mehr oder weniger; und durch seine Natur und ihren Kontakt mit der natürlichen Welt wird ihm dies alles. Und dennoch ist alles bei ihm spezifisch verschieden von der natürlichen Welt, denn er selbst ist ein anderer als sie. Er ist ein Ich und Geist, er ist sein selbst als eines solchen bewußt und er fühlt sich frei inmitten jenes Bannes naturnotwendigen Geschehens.

Man sage nicht, das ist „Einbildung“. Es ist eine Realität im Menschen, die nicht minder real ist, als die in dem Menschen entstandenen Vorstellungen von der Natur und ihrer gesetzmäßigen Notwendigkeit. Das eine ist nicht minder objektiv real als das andere, denn beides hat seine Realität für uns nur im Menschengeist. Wir können gar nicht anders — es sei denn, daß wir uns irgendeinem oberflächlichen Dogmatismus, der die Tatsachen vergewaltigt, ergeben —, als uns als Teile des allgemeinen Naturzusammenhanges und doch wieder als freie geistige Personen zu denken. In diesen Gedanken ist das große Resultat der kantischen Philosophie und ihr bleibender Beitrag zur Kultur der Menschheit enthalten.

Man muß diese Gedanken scharf im Auge behalten, um den

Gedanken einer Geschichte der Menschheit im Gegensatz zu ihrer natürlichen „Entwicklung“ zu verstehen. Daß Geister auf Geister wirken — das ist das Wesen der Geschichte. Auch in der Geschichte finden Wirkungen und Gegenwirkungen, Anziehungen und Abstoßungen, gemeinsames Streben und Widereinanderstreben statt, auch die Geschichte hängt ab von glücklichen und unglücklichen Konstellationen, von Reichtum oder Armut des Bodens, von Kraft oder Schwäche der natürlichen Anlagen der Völker und der Individuen. Aber das alles ist nur der Boden, auf dem sie erwächst, oder die Mittel, in denen sie wird, die eigentliche Kraft, die sie in Bewegung setzt, ist der Geist des Menschen oder die Persönlichkeit. Auf dem märkischen Sande hat sich ein geschichtliches Leben erhoben, das seinesgleichen sucht in der Geschichte. Auf den Trümmern der antiken Welt ist die Herrschaft des Papsttums erwachsen, vom kleinen Wittenberg und dem fernen Königsberg sind geistige Wirkungen ausgegangen, die die Karte Europas und die Physiognomie der Völker verändert haben. Nicht durch Vorzüge der Natur, nicht durch die äußeren Chancen zu einer beherrschenden Stellung ist dies alles geschehen und geworden, sondern durch die Wirkungen starker eigenartiger Persönlichkeiten.

Wie kommt es zu solchen Wirkungen? In dem Naturzusammenhang tun es die Massen, von einzelnen Personen geht in dem Geschichtszusammenhang der Anstoß aus. Die Natur kennt keine „Helden“, sie nivelliert alles und macht das Einzelne klein vor dem Gesetz des Ganzen. Der Geist wird offenbar in den einzelnen Geistern, die die Geschichte ausmachen; daher kennt die Geschichte große „führende Geister“, und je genauer man in der Geschichte Bescheid weiß, desto größer werden jene Geister.

Die Führer der Weltgeschichte sind freilich in der Regel auch an natürlichen Gaben der großen Masse überlegen. Sie sehen Ziele, die keiner vor ihnen sah, sie empfinden Tiefen, über denen noch der Schutt von Jahrtausenden liegt, sie tragen die Wünschelrute in sich, die auf das Edelmetall weist, wo das gewöhnliche Auge nur Staub und Steine schaut. Aber in alledem kommt schon etwas anderes zum Vorschein: die großen Menschen haben nicht nur größere Gaben, sie selbst sind größer als die übrigen. Die Menschheit gelangt in ihrer ganzen Tiefe in ihnen zur Darstellung. In dem

Wort Napoleons über Goethe: voilà un homme kommt eine tiefe Wahrheit zum Ausdruck.

Das Menschentum, d. h. der Geist oder die Persönlichkeit, lebt sich in den Großen der Geschichte ursprünglicher und kraftvoller aus, als bei den gewöhnlichen Menschen. Daher verfügen sie über eine Tiefe der Empfindung des Menschenwesens und über eine Wucht des Willens zu seiner Verwirklichung, die ihnen Töne gibt, die unwiderstehlich sind, und die ihnen aufdrängt die Erkenntnis von Mitteln und Wegen, die niemand vorher geahnt hat. In dem persönlichen geistigen Leben liegt die eigentliche Kraft der Führer der Menschheit. Diese Kraft erhebt sie über alle und bringt sie zugleich wieder allen nah, denn das ist ja ihr Wesen in reiner Darstellung, was in uns allen in unbestimmteren Umrissen lebt. Aber deshalb hat Carlyle auch recht, wenn er die Aufrichtigkeit als die absolut notwendige Eigenschaft der „Helden" bezeichnet. Gewiß, denn gerade darin, daß der Held sein Ich, sein persönliches Leben offenbart, besteht seine eigentümliche Kraft. Verschleiert er aus apologetischen oder diplomatischen Rücksichten dies sein Leben, so bricht er damit seinem Wirken die Kraft heraus.

Die Kraft geistigen Lebens in den Führern der Geschichte befähigt sie nun dazu, neue Urteile über den Lauf und die Zustände der Welt in ihrem Verhältnis zur geistigen Kraft und zum geistigen Bedarf der Menschheit zu bilden, neue Ideale in den konkreten Verhältnissen aufzustellen und neue Tendenzen vor die alte Arbeit des Menschengeschlechts zu spannen. Was der Mensch braucht und was dem Menschen ansteht, was ihn in seinem Wesen fördert oder behindert — das empfinden sie als Vollmenschen, und dies persönliche Erleben wird ihnen zum Anlaß, Entwicklung und Geschichte nach neuen Idealen zu bemessen und ihre Kräfte neuen Tendenzen einzuordnen. Das Wirken der Führer der Geschichte dient immer dazu, das geistige persönliche Leben der Menschheit zu heben und zu vertiefen. Sie mögen Philosophen oder Dichter, religiöse oder politische Reformatoren, Kriegshelden oder Staatsmänner sein, sie fördern stets die geistige Humanität.

Wir wollen nicht eingehen auf die mannigfachen Wege, auf denen der Geist der Führer die Menschen zwingt und dadurch den breiten Strom des Geschehens meistert. Eine Fülle geschichtlicher

Beobachtungen käme hier in Betracht. Das einfache Durchdringen neuer Tendenzen, ihr Kampf mit den alten, die Kompromisse zwischen beiden, die allmähliche Abstumpfung neuer Tendenzen, ihre Auflösung in ihre Atome, und in alledem das sieghafte Vordringen des Geistes: das ist die Bahn des geschichtlichen Fortschrittes.

Aber haben wir denn auf diesem Gebiet überhaupt die Möglichkeit, von „Fortschritt“ zu reden? Es scheint, als kommen und gingen die Führer zufällig und regellos; nur selten hebt ein Elisa den Mantel des Elias auf, und nicht immer folgt der Gans, die gebraten wird, der Schwan. Hier scheint alles persönlich, ja individuell zu sein; auf kurzen Fortschritt kann ein langes Stagnieren folgen, und dann können wieder die Geister des Fortschrittes sich drängen, so daß in wenigen Dezennien mehr erlebt wird, als sonst in langen Jahrhunderten. — Aber diese Beobachtungen — ihre Richtigkeit ist im ganzen zuzugestehen — beweisen doch nur das eine, daß der Fortschritt in der Geschichte nicht die regelmäßige Art natürlicher Entwicklung hat, nicht aber, daß er überhaupt fehlt.

Überall dort, wo geistige Anregungen die menschliche persönlich-geistige Art erhöhen und vertiefen, ist das Merkmal geschichtlichen Fortschrittes vorhanden. Darüber aber, was denn die Erhöhung oder Vertiefung dieser Art sei, kann in der Hauptsache keine Meinungsverschiedenheit bestehen. Darum handelt es sich, daß der Geist des Menschen und der Menschheit eine Entfaltung erfährt, die seiner Anlage gemäß ist. Einige Beispiele mögen dies veranschaulichen. Der geistige Inhalt ist dem Geist gemäß; wo dieser Inhalt sich ausbreitet und vertieft, da ist historischer Fortschritt. Das Denken und Wollen der Menschheit verfügt über eine gewisse Spannkraft; je mehr diese in der Richtung auf das rein Geistige angestrengt wird, desto mehr Fortschritt liegt vor. Das persönliche freie Selbstbewußtsein und die moralische Selbstverantwortlichkeit ist menschliche Art. Je mehr dieses geistige Selbstbewußtsein samt der Freiheit zur Entfaltung kommt, desto mehr lebt sich der Mensch als das dar, was er ist, oder eine Steigerung in dieser Richtung ist geschichtlicher Fortschritt. Man vergleiche nur, um einmal konkret zu reden, die eigentümliche Verkümmerung des Willenslebens bei den Griechen mit ihrer kleinzügigen Politik mit der christlichen Anspannung des persönlichen Willens, oder man stelle etwa das Per-

sönlichkeitsbewußtsein eines Luther neben die Negierung des eigenen Ich bei manchen Frommen der alten und der mittelalterlichen Kirche; man vergegenwärtige sich nur irgend eine Form des politischen Despotismus neben dem uns geläufigen politischen Freiheitsbewußtsein: und man wird ein unmittelbares Empfinden davon gewinnen, worin der Fortschritt in der Geschichte besteht. Es ist die Befreiung, Entfaltung und Erhöhung des geistigen Personlebens der Menschheit.

Es braucht nicht weiter ausgeführt zu werden, daß eine solche Entfaltung der geistigen Existenz einerseits die Kluft zwischen Mensch und Mensch überbrückt, andrerseits die Kluft zwischen Mensch und Natur vertieft. Es entsteht ein Reich der Geister, das von einem eigenartigen Leben zusammengehalten ist, dessen einzelne Glieder sich innerlich geeint fühlen durch einen gemeinsamen Lebensinhalt und durch die nämlichen Ideale. Das ist der geistige Gehalt oder die Kultur des Menschengeschlechtes, wie sie sich objektiv darstellt als ein Komplex von Ideen und Idealen, von Sitten und Rechtsanschauungen, von Urteilen und Aufgaben. Aber dies geistige Leben erweist sich andrerseits auch als ein gemeinsames Bewußtsein der Herrschaft über die Natur und ihre Gaben. Je sicherer man innerlich bestimmter Ideen und Ideale ist, desto kraftvoller macht sich das gemeinsame Streben geltend, sie durchzusetzen in den konkreten Verhältnissen. Der Geist, der ein Gemeinwesen beherrscht, ist eine tätige Macht, die alle Dinge ihren Tendenzen dienstbar macht. Wirkliche geistige Kultur erprobt sich in der Freudigkeit und Nachhaltigkeit der sichtbaren Kulturarbeit. Der Geist erhebt sich nicht anders über die Natur als so, daß er in sie eingeht, um sie zum Organ für seine Zwecke zu gestalten. Die wirkliche Freiheit über die Welt ist immer konkrete Beherrschung der Welt.

3.

Wir haben zwei große Lebenssysteme kennen gelernt und gesehen, wie sich das Leben der Menschheit in ihnen bewegt. Das erste war das System des Naturzusammenhanges mit der gesetzmäßigen Wechselwirkung aller seiner Glieder. Das zweite ist das System des Zusammenwirkens persönlicher Geister in der Freiheit. In dem ersten System handelt es sich um ein notwendiges, in dem zweiten um ein selbstgewolltes Geschehen, dort kommt das Können

und Haben in Betracht, hier das Sein und Werden. — Aber diese beiden Systeme bilden im wirklichen Leben eine Einheit. Der Mensch ist nie Geist ohne auch Natur zu sein, und sein geistiges Wirken wird nie anders konkret als in den Mitteln und auf den Wegen, die der Naturzusammenhang darbietet.

Bei diesem Zusammenhang der beiden großen Weltordnungen erscheint der Menschheit als das Normale, daß der Geist über die Natur herrscht, daß er Zweck und diese Mittel ist. Wie sich das im Leben des einzelnen zeigt, so nicht minder im geschichtlichen Gesamtleben. Um des geistigen Lebens willen werden die wirtschaftlichen Aufgaben erfüllt; die Freiheit des Geistes ist die letzte Ursache, weshalb wir Heere haben und Flotten bauen, Kolonien erwerben und soziale Neuordnungen erstreben.

Aber gerade hier erhebt sich der große Konflikt im Dasein, der alle Irrungen und Wirrungen im inneren Leben der einzelnen Personen wie der Völker und Staaten hervorruft. Das Natürliche, Sinnliche und Äußerliche trachtet immer wieder danach, die Breite des Daseins zu erobern und statt Mittel Selbstzweck zu werden. Damit soll das Denken nicht ausgeschlossen, das „Geistige“ keineswegs verstoßen werden. Aber es soll eben nur eine besondere Form und ein Mittel sein innerhalb des Werdens des großen rein natürlichen Entwicklungsprozesses. Diese natürliche Entwicklung, wie sie Produkt der rein physischen Wechselwirkung ist, soll das ganze Dasein umspannen, soll Ideen und Ideale erzeugen, das Leben gestalten und ordnen; die natürliche Entwicklung, und sie allein ist der Weg des Fortschrittes, oder die Geschichte der Menschheit soll natürliche Entwicklung und nichts anderes sein.

Es ist die Gefahr des Materialismus, mag derselbe noch so sehr sein Antlitz verbergen hinter der Maske eines geistig sich stellenden Evolutionismus. Das Naturgesetz ist der Herr der Welt, und nicht der freie Geist. Es ist merkwürdig, aber doch nicht unerklärlich, daß diese Mißdeutung des Weltzusammenhangs gerade auf die großen Zeitalter geistiger Erhebung zu folgen pflegt. Je kräftiger der Geist in solchen Zeiten sich die natürlichen Dinge unterwirft, desto größer sind die Gaben, die die Natur dem Geist zu geben vermochte; desto näher liegt dann der Irrtum, als wäre sie die Mutter und Königin aller Dinge. Es können große Erfindungen sein, die

auf dem Gebiet der Natur gemacht wurden, es können gewaltige Siege mit dem ihnen folgenden „Milliardensegen“ sein, die zu solcher Verkehrung der Wirklichkeit führen. Was man an Herrschaft über die Natur erwarb durch die freie Tat des persönlichen Geistes, das wird nun zum Anlaß, den Geist hinter die Natur zurückzustellen, die natürlichen Güter dem persönlichen Leben überzuordnen.

Das sind die Zeitalter der Geschichte, in denen man sich nicht genug tun kann im Preise des „Realismus“, der „Technik“, des „Nationalwohlstandes“. Die Göttin „natürliche Entwicklung“ scheint ihre Pandorabüchse geöffnet zu haben, man braucht bloß die Hände aufzutun, um ihre Gaben zu empfangen, oder, wie man es wohl drastischer ausdrückt: „Das Geld liegt auf der Straße, man braucht es bloß aufzuheben.“ — Und was so die Gesellschaft erlebt, das kehrt in seiner Weise auch im Einzelleben wieder. Das persönliche Ringen der Jugend, das Ideal der eigenen Persönlichkeit schrumpft zusammen; es scheint vorteilhafter zu sein, sich vom Strom der „Verhältnisse“ forttragen zu lassen. Die „Entwicklung“ füllt das wirkliche Leben aus, die Ideale werden Phrasen, schlechte Vergoldung, die man anwendet, um nicht allzu „gewöhnlich“ zu erscheinen.

Aber der Geist läßt sich nicht spotten, und die Persönlichkeit läßt sich nicht verschlingen vom Strom der Naturentwicklung. Wie laut sprechen doch schon jene Phrasen, durch die man seine Geistigkeit wahren will! Jeder sträubt sich dawider, nur „natürlich“, äußerlich zu sein. Und je mehr man es wird, desto stärker wird der Hang, irgendwie sein geistiges Wesen zu retten, es irgendwie hervortreten zu lassen. Die Menschen etwa, die das Menschenwesen in sich betäubten, schwärmen vom „Übermenschen“, und die, welche ihre Persönlichkeit ersterben ließen im Wechselgetriebe von Strebertum und Erfolg, prahlen mit Goetheschen Sprüchen vom Wert der „Persönlichkeit“. Und Leute, denen der freie Geist zum Märlein herabgesunken ist, lauschen mit ängstlichen Gebärden den Offenbarungen des Spiritismus.

Aber was ist in alledem und Ähnlichem — wer kennt es nicht aus dem Leben? — zu erblicken, als die Sehnsucht des persönlichen Geistes nach Erlösung aus den Banden der natürlichen Entwicklung? Natur hat man, und man behauptet, sie sei Geschichte, aber aus allen „Errungenschaften der Neuzeit“ heraus schreit der geknechtete Geist nach Freiheit, nach geschichtlichem Leben.

Wir haben absichtlich bisher von der Religion ganz abgesehen. Der Konflikt, den wir schilderten, ergab sich aus dem rein weltlichen Kontrast zwischen Natur und Geist, natürlicher Entwicklung und menschlicher Geschichte. In dem Maß als die Natur den Geist unterdrückt, erstirbt das geschichtliche Leben und damit der wirkliche Fortschritt in der Menschheit. Man redet dann wohl laut vom „Fortschritt", aber das will nicht viel besagen. Der Mund geht nicht nur davon über, was das Herz hat, sondern oft auch davon, was es nicht hat.

4.

Erst jetzt ist unsere Erörterung so weit gediehen, daß wir der Frage: wie sich die Kirche zum Fortschritt verhält, genauer in das Auge blicken können.

Was „Fortschritt" ist, wissen wir: die Befreiung des persönlichen geistigen Lebens und damit im Zusammenhang wirkliche Beherrschung der natürlichen Weltordnung durch den Geist der Menschheit. — Aber was ist „Kirche"?

Vor allem muß man sich bei der Beantwortung dieser Frage davor hüten, daß man hängen bleibt in den mehr oder minder zufälligen dogmatischen Definitionen des populären Bewußtseins. Alles was man über „Dogmenzwang", „Gewissensknechtung" — um von Geschmackloserem zu schweigen — sagt, muß man gründlich vergessen, um zu begreifen, um was es sich handelt. Die Kirche faßt in sich eine starke, breite Strömung in der Geschichte der letzten zwei Jahrtausende, sie ist ein Bestandteil der geistigen Entwicklung der Weltgeschichte. Wir sehen dabei hier von der Organisation der Kirche, von den geschichtlichen Gegensätzen in ihren Gedankenbildungen ganz ab; wir denken, wenn wir „Kirche" sagen, an das Christentum, wie es sich als eine geschichtliche Erscheinung darstellt in dem Denken und Leben seiner Bekenner. Es ist aber dann begreiflich, daß wir die Frage nach der Kirche oder der Christenheit nur dann beantworten können, wenn wir zugleich sagen, was Christentum ist.

Das Christentum steht und fällt mit dem Begriff der Offenbarung. Um Erleben der Offenbarung handelt es sich in der Christenheit. Was heißt das? In den Strom der geistigen Entwicklung der Menschheit greift ein eine rein geistige, allmächtige

persönliche Macht, indem sie die freien Geister sich unterwirft und sie auf ein neues letztes Ziel hinweist. Gott als Herrscher und Leiter, als Erlöser und geistige Autorität unterwirft die Menschen; diese lassen sich unterwerfen oder sie nehmen die geistigen Einwirkungen Gottes in sich auf, sie lassen Gott sich höchste Autorität werden, d. h. sie glauben. Und indem sie glauben, wird das von Gott geoffenbarte Ziel, das Reich Gottes — oder der Zustand, da alle Menschen Gott dienen und von ihm geleitet werden — auch ihr Ziel; die geistige Einwirkung Gottes bestimmt ihren Geist zur Hingabe an Gottes Sache oder zur Liebe und dem Dienst Gottes.

Das ist der Inhalt der Offenbarung: Gottes Herrschaft und der Glaube, Gottes Reich und die Liebe. Indem aber der Mensch unter die Einwirkung dieser Gedanken tritt, fühlt er sein Leben von einer lebendigen geistigen und persönlichen Macht durchdrungen. Die Macht befreit ihn, indem sie ihn unterwirft; sie wirkt auf sein freies persönliches Leben ein, aber so, daß es durch sie befreit, vertieft und gekräftigt wird. Der Christ wird selig dadurch, daß er Gottes persönliche Offenbarung empfindet und ihr sich unterwirft.

Es ist hier nicht der Ort, dies näher auseinanderzulegen,[1] sonst müßte vor allem klar gemacht werden, daß das neue Erlebnis der Offenbarung den Menschen zunächst mit dem Bewußtsein durchdringt, im Widerspruch gegen Gott zu stehen oder Sünder zu sein, und wie die göttliche Offenbarung dann ihre beseligende Kraft in dem Doppelten erweist, daß sie ein neues Leben gibt und das alte Leben vergibt. — Aber zwei andere Punkte können im Zusammenhang unserer Darlegung nicht übergangen werden. Einmal muß mit größter Energie betont werden, daß die Offenbarung Gottes durch Jesus Christus eine geschichtliche Größe geworden ist. Nicht darum, daß mystische Erhebungen zuzeiten uns über uns selbst erheben, oder daß übernatürliche Naturkräfte irgendwie physisch uns umwandeln, handelt es sich im Christentum, sondern darum, daß in dem geschichtlichen Christus eine Person in die Geschichte eingetreten ist, die dem Zusammenhang des geistigen Lebens einen neuen, alles überragenden Inhalt eingefügt hat, einen Inhalt, der je und je sich wirksam erweist, nicht etwa nur als ein

[1]) Genaueres über diese Auffassung des Christentums siehe in meinem Buch „Die Grundwahrheiten der christlichen Religion“. 4. Aufl. Leipzig 1907.

Komplex von Urteilen und Idealen, sondern als Ausdruck wirksamer persönlicher Kraft. Der Christus, der einmal war, ist heute noch, und die Worte, die er einst sprach, treffen uns heute noch mit der ganzen Unmittelbarkeit persönlicher Gegenwart und Autorität. Hier liegt der Ursprung des Gedankens einer Gottheit Christi.

Das andere, worauf wir Gewicht legen müssen, ist aber dies, daß die Macht, die unser Innenleben und die Geschichte bestimmt, in dem Bewußtsein des Christen sich als absolute oder allwirksame zu erkennen gibt. Deshalb ordnet der Christ ihr nicht nur den Geschichtsverlauf unter, sondern auch die gesamte natürliche Entwicklung. Nach christlicher Anschauung „erweckt“ Gott die großen Geister der Geschichte, die das geistig persönliche Leben entfalten und stärken, damit den geistigen Wirkungen der Offenbarung direkt oder indirekt die Bahn eröffnet werde. Aber nach christlicher Auffassung ist auch die natürliche Entwicklung der Dinge diesem Zweck unterstellt. „Aus ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge.“ Die Naturentwicklung und ihre Gesetze, der Geschichtsverlauf mit seinen Führern und seinen Geführten und dem freien Leben der Persönlichkeiten — alles ist durch den geistigen Willen Gottes hervorgebracht und in seinem Werden ihm unterworfen. Man kann den Gedanken, daß der Geist über die Natur ist, nicht energischer begründen als das durch den christlichen Gottesgedanken geschieht.

Überlegen wir einen Augenblick, was wir mit diesen Gedanken für unseren Zweck gewonnen haben. In dem Christentum tritt uns also eine Auffassung entgegen, die als Zweck der Weltgeschichte ein Reich freier persönlicher Geister hinstellt und die demgemäß allen Fortschritt in der Geschichte in der Vertiefung des persönlichen geistigen Lebens erblickt. „Was hülfe es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewönne und nähme Schaden an seiner Seele?“ Diese Auffassung beruht aber auf der realen Erfahrung des lebendigen persönlichen Gottes.

Man begreift es, daß der Philosoph Eucken das Christentum „die gewaltigste geistige Macht des geschichtlichen Lebens“ genannt hat. Mächtiger als es durch das Christentum geschieht, kann ja die Sache des Geistes überhaupt nicht geführt werden. Zwei Anschauungen standen, wie wir gesehen haben, einander gegenüber: die natürliche Entwicklung ist der Fortschritt, und die geschichtliche

Entfaltung des freien geistigen Lebens ist der Fortschritt. Wir haben uns für die letztere Auffassung entschieden; der Fortschritt, von dem sie sprach, erschien uns als der wirkliche Fortschritt der Geschichte. Es ist nun klar, daß die christliche Anschauung mit aller Energie sich auf diese Seite stellt. Gewaltiger als die Spekulationen Kants und Hegels führt die Kirche die Sache des Idealismus mit ihrem Gedanken, daß die Errettung der Seele das höchste Anliegen, daß die geistige Gemeinschaft mit Gott das höchste Glück sei. Man kann die Sache des Geistes nicht tiefer und ergreifender ausdrücken, als es in dem Kindergebet geschieht: „Lieber Gott, mach mich fromm, daß ich in den Himmel komm." In dem Wort „ändert eueren Sinn, denn die Herrschaft Gottes ist nahe herbeigekommen" ist das Prinzip des geschichtlichen Fortschritts zu klassischem Ausdruck gelangt.

5.

Bei dieser Sachlage ist eins zunächst völlig klar: Christentum und Kirche sind in der Geschichte die stärkste Macht des Fortschritts, die jemals aufgetreten ist. Keine andere geschichtliche Bewegung kann sich mit dem Christentum messen hinsichtlich der Stärkung des persönlichen Lebens und der Befreiung des Geistes. Das ist ein historisches Faktum, das vor jedermanns Augen offen daliegt. Erst das Christentum hat uns das volle Verständnis der geistigen Persönlichkeit gebracht, und dadurch die Gleichheit aller Menschen, die Befreiung der Sklaven und der Frauen, die Freiheit und den Wert der Seele kennen gelehrt, erst in ihm ist der Menschheit der Sinn und die Bedeutung des Menschentums und der Blick für die Innerlichkeit aufgegangen. Dadurch vor allem hat das Christentum die antike Welt gesprengt und hat die vielen Fragmente, die es von ihr aufnahm, zu einem neuen Guß vereinigt. Wie jedes fruchtbare geschichtliche Prinzip hat auch das Christentum eine umbildende Kraft ohne gleichen mit der Fähigkeit, sich Gegebenem zu akkommodieren, verbunden. So entstand jenes wunderbare Gebilde, das uns in der Weltanschauung vom 2. bis 16. Jahrhundert n. Chr. vorliegt: Plato und Aristoteles nach der Bibel, und die Bibel nach Plato und Aristoteles interpretiert! Aber nicht darum handelt es sich uns jetzt, ob diese Kombination zutreffend war oder nicht, sondern nur darum, daß durch sie und in ihr das

Christentum seine ungeheure fortschrittliche Kraft in der Geschichte offenbart hat.

Das zeigt die geistige Entwicklung bis zu der Reformation. Daß „Gott und die Seele“ das Thema der Weltgeschichte sind, hat Augustin gelehrt. Für ihn war alle natürliche Entwicklung nur ein Ausdruck des ewigen Gotteswillens, alles Vergängliche wurde zum Gleichnis des Ewigen. Aber darum drohte — umgekehrt — immer wieder die Gefahr, daß das Weltliche und Diesseitige als solches sich als himmlisch und geistig gab. Indem der Geist die Welt ganz vergeistete, wurde er selbst verweltlicht. Der Prozeß, wie aus absoluter Geistigkeit Materialismus wird, ist uns im 19. Jahrhundert so deutlich vorgeführt worden, daß wir uns nicht wundern können, ihm auch im Mittelalter zu begegnen. Wie auf Hegel der Materialismus, so ist auf Augustin die Veräußerlichung der mittelalterlichen Kirche mit innerer Notwendigkeit gefolgt. Auf der Höhe des Mittelalters greift die kirchliche Wissenschaft dann zu der nüchternen Natur- und Weltkunde des Aristoteles. Nicht ohne schwere Kämpfe wird sie akzeptiert und der augustinischen Theologie angegliedert. Die natürliche Weltbetrachtung und die rein geistige Anschauung der Offenbarung will man vereinigen. Aber wie die Welt der Kirche gegenüber ihre Selbständigkeit geltend machte, so auch das Welterkennen gegenüber der religiösen Erkenntnis. Die einheitliche Welt und die einheitliche Weltanschauung bricht in den beiden letzten Jahrhunderten unter der Führung gewaltiger Geister wie Duns Scotus und Wilhelm Ockam auseinander. Die Natur mit ihren Gesetzen tritt als ein anderes entgegen dem freien Geist. Auch dies war ein Fortschritt, der beiden Faktoren gerecht wurde. Jetzt erst war eine wissenschaftliche Betrachtung der Naturentwicklung und eine wirkliche Erkenntnis des Wesens des Geistes möglich.

In Luther hat eine gewisse Weltanschauung ihre Vollendung erreicht. Das Recht des Natürlichen im Menschen und in der menschlichen Gemeinschaft hat er erkannt und er hat damit der Wissenschaft und der Politik neue Bahnen eröffnet. Aber nicht minder hat er mit gewaltiger Macht die Eigenart und Freiheit des geistigen Lebens herausgestellt. Die äußere Abhängigkeit der Natur vom Geist, der Welt von der Kirche hat er zerbrochen, aber

er hat dafür das geistige Leben in seiner Konzentration und in seiner inneren Triebkraft verstanden wie keiner vor ihm, und er hat in seinem großen wahrhaftigen Leben und Denken diesen Zusammenhang seinem Volk persönlich vorgelebt in der schlichten Tatkraft, die in einem mächtigen persönlichen Leben wurzelte.

An die Weltanschauung Luthers hat sich auch die philosophische Entwicklung der Folgezeit angeschlossen, die in Kant ihren Höhepunkt erreichte. Die natürliche Entwicklung und der geistige Fortschritt, jene zur Gesetzmäßigkeit, dieser zur persönlichen Freiheit — sie bilden hinfort die Themata für das Denken der Wissenschaft und für die Arbeit der Kultur.

Und mit diesen Anschauungen verknüpft sich die Wirklichkeit des Lebens. Wir leben in dem gesetzmäßigen großen Zusammenhang der Natur und wir wissen uns als freie Geister und wir setzen alle Kraft daran, uns als solche herauszuarbeiten und alle Kräfte der Natur dem geistigen Zusammenhang und Fortschritt dienstbar zu machen. Aber wenn wir dies können und wollen, so wissen wir auch, daß keine Macht der Geschichte zu dieser Seelenstellung so viel beigetragen hat wie die Kirche. Und mehr als dies, wir wissen, daß diese Seelenstellung erworben und behauptet werden kann nur vermöge der Kräfte und der Anregungen der christlichen Religion. Denn in der christlichen Religion allein eröffnet sich der Menschheit eine Stätte, wo immer wieder das persönliche Leben sich selbst finden lernt, wo in der Gemeinschaft des lebendigen Gottes der Mensch die Macht des Geistes und die Seligkeit seiner Ziele und seiner Betätigung unmittelbar zu kosten bekommt.

Das gilt auch heute von uns. Der einseitigen Herrschaft des Entwicklungsgedankens, der Verherrlichung des rein natürlichen Fortschrittes können wir nur Herr werden, wenn wir die Macht eines neuen Lebens in der Christenheit selbst schmecken. Nicht die Philosophie und nicht die Kultur wird die Kraft des Materialismus überwinden, sondern nur der Geist des Christentums. Das kann nicht kräftig genug betont werden, stehen doch die Freiheit unseres geistigen Lebens, die wirkliche Kultur und ihr Fortschritt selbst hier auf dem Spiel. Gegen die Zügellosigkeit der Genußsucht, gegen den brutalen Utilitarismus in der Betrachtung des Staates, gegen die Sattheit der Reichen und gegen den In-

grimm der Armen hilft keine „Entwicklungstheorie“ — denn was anderes sagt sie, als daß es so ist und daher „Fortschritt“ bedeutet? — Helfen kann nur die Verinnerlichung des Lebens, das Persönlichkeitsideal, die Beugung unter den Willen Gottes und das Bewußtsein, diesem Willen zu dienen. Hier sind die Motive gegeben, die den Menschen einfach und lauter, hochstrebend und doch demütig, selbstbewußt und doch geduldig machen können.

Aber freilich, nichts wäre so verkehrt, als dies in dem Sinn zu deuten, als wäre die Kirche eben die Bundesgenossin der Mächtigen und Reichen und als hätte sie für die Armen nur den „Scheck auf den Himmel“ übrig. Man kann sich das wieder an ganz konkreten Erscheinungen deutlich machen. Daß die soziale Lage der Arbeiter, wie sie sich im 19. Jahrhundert entwickelt hat, schwere Fragen in sich schließe, das hat zuerst die Kirche erkannt und energisch geltend gemacht, man denke nur an die gewaltige Wirksamkeit der inneren Mission und an die mancherlei christlich-sozialen Bewegungen oder an die Arbeiter-Enzyklika Leos XIII. Und nicht so hat sich die Kirche die Lösung gedacht, daß der Arbeitnehmer eben leiden müsse, sondern sie hat im Namen der Liebe, im Sinne der persönlichen Freiheit und Würde des Menschen die Besserung seiner Lage verlangt. Das heißt, sie hat im Sinn des wirklichen tiefsten Fortschrittes die Hand auf die Probleme gelegt. Und was immer von der Gesetzgebung zur Besserung der Lage geschehen ist, das war „praktisches Christentum“, wie Bismarck selbst gesagt hat. Und wenn für diese Dinge in unserem Volk ein lebhafterer Sinn und ein tatenfreudigerer Idealismus als früher heute zu spüren ist, so gebührt auch für diesen Fortschritt der Kirche ein Hauptverdienst.

Wir können nicht weiter darauf eingehen. Die Hauptsache dürfte klar sein. Wir rechnen mit geschichtlichen Tatsachen, wenn wir die Kirche als den Hort des geistigen Fortschrittes in der Menschheit bezeichnen.

Aber diesen Beobachtungen stehen andere gegenüber, sie scheinen auf einen entgegengesetzten Schluß hinzuweisen. Es ist nämlich unzweifelhaft, daß die Kirche dem fortschreitenden Menschengeist auch hemmend entgegentritt. Sie kann hiermit im Recht sein, indem sie den scheinbaren Fortschritt in seiner Nichtigkeit durchschaut. Was gibt sich nicht alles für „Fortschritt“ im modernen

Leben aus? Wieviel Eintagsfliegen und Augenblickserfolge werden bejubelt, wieviel groteske Paradoxien und wie viele klägliche Binsenwahrheiten werden als höchste Weisheit und als Fortschritt gepriesen! Fast jede Saison hat so ihren Fortschritt, und fast keine Borniertheit wird nicht von einigen Leuten als Fortschritt gekennzeichnet. Es ist dem gegenüber ein Glück, daß wir in unserem Volk eine kräftige geistige Gemeinschaft besitzen, die, bei dem ungeheuren Ernst ihrer Ziele und wegen des Reichtums ihrer geschichtlichen Erfahrung, sich gegen solche vorübergehende Einfälle kühl und skeptisch verhält. Eine solche Gemeinschaft dient natürlich dem wirklichen Vorwärtskommen mehr, als die Verehrer jedes Modepropheten oder die Kolporteure jedes „neuen" Einfalls. Auch der Hemmschuh ist ein Mittel des Fortschritts, wenn ohne ihn der Wagen in den ersten besten Abgrund hinabrollte und zerschellte.

Nun muß aber auch zugestanden werden, daß die Kirche sich gegen manchen wirklichen Fortschritt oft lange ablehnend und spröde verhält. Neue Formeln, die etwa die Religion oder die Art des geistigen Lebens schärfer beleuchten als bisher, werden mißtrauisch betrachtet, ignoriert oder gar verketzert. Ein gewisser Hang zum Altmodischen und Altväterischen haftet der Denk- und Redeweise der Kirche nicht selten an, und die Gefahr, daß gerade dies für fromm gilt, ist unter Umständen nicht gering. Das gilt von allen christlichen Gemeinschaften.

Zunächst ist dieser Mangel offen anzuerkennen. Seine Gründe liegen ziemlich nah. Es ist einmal die stolze Geschichte, die sich an fast alle Formeln und Gedanken der Kirche knüpft. Man will die ehrwürdigen Fahnen nicht preisgeben, die so oft zum Sieg vorangetragen worden sind. Aber es ist noch ein anderes. Seit jener großen Spaltung in unserer Weltanschauung, die bis an den Anfang des 14. Jahrhunderts zurückreicht, ist die kirchliche und die weltliche Weltanschauung in einen Gegensatz zueinander getreten, der immer schärfer geworden ist. Man kann in der Unterscheidung eines natürlichen und geistigen Lebens mit der kirchlichen Weltanschauung im allgemeinen übereinstimmen und doch sich scharf wider sie wenden, indem man nur einen innerweltlichen Geist, nicht aber, wie die Kirche will, einen absoluten überweltlichen Geist anerkennt, oder indem man diesen zwar anerkennt, aber von seiner

Offenbarung nichts wahrnehmen zu können erklärt. Hier wurzelt der zweite große Gegensatz, dem die Kirche der Gegenwart gegenübersteht. Aber mit ihm ist ein wechselseitiges Mißtrauen gegeben zwischen der Kirche einerseits und der Wissenschaft andrerseits, das den Mangel an Verständnis und die ablehnende Haltung hüben und drüben erklärt. Es wird immer unter diesen Umständen Kirchenmänner geben, die die Resultate der Wissenschaft bespötteln, ignorieren und mürrisch abweisen. Aber ebensowenig freilich wird es an solchen fehlen, für die das ablehnende und höhnische Urteil über eine Sache oder einen Gedanken schon damit gegeben ist, daß diese kirchlichen Ursprungs sind. Allerdings eins lehrt uns die Geschichte: nicht an den Erfolgen oder Mißerfolgen einer Generation sind diese Fragen zu beurteilen, sondern an längeren Entwicklungsreihen. Und da setzt sich freilich jede wirkliche Erkenntnis durch, auch in der Kirche, und indem sie von dieser angenommen und in ihre Wahrheitserkenntnis eingegliedert wird, wird sie neubegründet und wird erst so zu einem kräftigen Faktor in dem Leben des ganzen Volkes.

Wir werden durch die letzte Betrachtung auf einen weiteren Punkt hingewiesen. Die Kirche hat, wie wir erklärt haben, eine große historische Kulturaufgabe mit ihren besonderen Mitteln zu lösen. Dies darf von ihr bzw. ihren Leitern nie vergessen werden. Und dieser Gesichtspunkt muß auch zur rechten Wertung und Beurteilung der Kirche von der Kultur und Bildung anerkannt werden. Es handelt sich dabei nicht um eine Parteinahme für diese oder die andere Gruppe des kirchlichen Lebens, sondern um eine ganz allgemeine Forderung der geschichtlichen Weltanschauung.

Diese Forderung faßt nun, genauer betrachtet, zweierlei in sich. Zunächst kann die Kirche nur dann in das geistige Leben eines Volkes eingreifen, wenn sie dies Leben kennt und wertet. Und sie wird die geschichtliche Bewegung nur dann mit ihrer Verkündigung erreichen und beeinflussen, wenn sie auf Grund der Erkenntnis der treibenden Mächte einer Zeit eine allen verständliche Sprache redet und die Anknüpfung an die Bedürfnisse der Zeit nicht außer acht läßt. Wie wunderbar hat ein Mann wie Luther dies verstanden, und wie ist gerade dadurch sein Werk in die Seele des Volkes eingedrungen! Er war in seinen Tagen ein „moderner“ Mensch. Demgegenüber leiden wir nur zu oft durch eine gesuchte Alter=

tümelei der kirchlichen Ausdrucksweise und durch ein träges Wiederholen altüberkommener Formeln und Gedankengänge. Man kann demgegenüber gar nicht energisch genug betonen, einmal, daß die Sprache der Predigt und der religiösen Unterweisung modern oder gemeinverständlich sein müsse, dann aber, daß immer wieder die Anknüpfungspunkte für die religiöse Mitteilung psychologisch an dem geistigen Bedarf der Menschen von heute bemessen sein wollen. Indem dies geschieht, werden ganz unwillkürlich die überkommenen Vorstellungen neu geordnet und gruppiert. Neue Akzente werden gesetzt, Reduktionen werden vorgenommen, aber es wird auch auseinandergefaltet, was früher in knappen Formeln beieinander lag. Verständnis und Liebe reichen sich dann die Hand zu einer Neugestaltung alter Wahrheit.

Das ist der eine Punkt: die Modernisierung der kirchlichen Lehre und Sprache. Man sage nicht: das ist etwas Unerhörtes, es ist nur der Weg der Geschichte, den auch die Kirche gehen muß, wenn sie Geschichte machen will. Und man sage nicht, das gehe die Laien nichts an, das sei eine interne Sache der Theologie. Der Wunsch und das Bedürfnis der Laien ist ein entscheidender Faktor in der Kirche; es kann anders in der Kirche nur werden, wenn sich die Laien wirklich um sie kümmern, wenn sie einen ernsten Willen auf das kirchliche Leben richten. Und gerade daran fehlt es und nur zu sehr. Hier etwas Schwärmerei für irgendeine theologische Erscheinung, die man gerade kennen lernt, dort etwas Kritik und „Entrüstung" Sachen gegenüber, die einem gerade nicht zusagen — damit kommen wir nicht weiter. Solange unsere Laien nicht selbst kirchlich werden mit innerer Hingabe und mit der Bereitschaft, dies innerlich und äußerlich zu betätigen, solange werden sie auf die Leitung der Kräfte der Kirche keinen Einfluß gewinnen.

Doch nun der andere Punkt. Die Kirche soll auf das geistige Leben einwirken, die Kirche lebt aber von der Offenbarung. In der ihr eigentümlichen Weise vermag sie nur dann einzuwirken, wenn sie es im Geist und in der Kraft der Offenbarung tut. Darin liegt aber, daß die Kirche ihre Vergangenheit mit der altüberlieferten Wahrheitserkenntnis nicht aufgeben kann. Wollte sie auf die Verkündigung der Autorität Gottes, der Gegenwart und der Kraft des Geistes Christi verzichten und statt dessen nur moderne „Gedanken über Gott und die Welt" vortragen, so würde sie sich selbst preis-

geben. Damit würde sie eben das, was ihre Kraft ist, beiseite tun und schließlich nichts mehr liefern als eine Doublette zu irgend-einem System der Religionsphilosophie. Nicht um „Gedanken“ und „Theorien“ handelt es sich zuhöchst im kirchlichen Leben, sondern um Realitäten und wirksame geistige Mächte, um den lebendigen Gott und seine Wirkungen auf die Seele. Hier liegt die innere Schranke vor, die allen Modernisierungsversuchen gezogen ist. Will man die besonderen geschichtlichen Wirkungen der Kirche, so kann man ihr ihre Kräfte nicht nehmen. Man kann nicht den Baum von seiner Wurzel abtrennen und doch die alten Früchte wieder von ihm pflücken wollen. Das ist eine innere Unmöglichkeit, über die keine Dialektik hinwegzuhelfen vermag. Gerade die politischen und sozialen Interessen, die man an die Kirche knüpft, fordern, daß man diesen konservativen Zug im kirchlichen Leben respektiert.

Damit ist die Frage, von der wir ausgingen, beantwortet. Wir haben gesehen, daß die Kirche dem geschichtlichen Fortschritt dient, und wir haben erkannt, wie das geschehen kann und soll, und wie nicht. Daß auch in unseren Tagen der Kirche wieder gewaltige geschichtliche Aufgaben an der geistigen Entwicklung unseres Volkes, sowohl der Gebildeten als der breiten Masse, gestellt sind, wissen wir alle. Möchte die Arbeit der Theologie und der Kirche unserer Tage mit dazu beitragen, daß alle Segensmächte der Offenbarung in unserem Volk wieder wirksam werden! Die Geschichte hat unser Volk auf die höchste Höhe gestellt. Nur wenn hohe Stimmung und hoher Mut uns durchdringt, nur wenn die innere geistige Entfaltung der äußeren Macht entspricht, werden wir jene Höhe einhalten können. Ohne den Geist geht es trotz aller äußeren Entwicklung mit ihrer Technik und ihren Erfolgen wieder hinab zur Tiefe; ohne persönliches Leben wird aller Fortschritt zum Rück-schritt. In dieser Lage braucht unser Volk die Religion. Sie hat ihm so oft seinen tiefsten Bedarf erschlossen und gestillt. Das wollen wir auch für das 20. Jahrhundert erstreben. Daß wir die Macht des ewigen Geistes erfahren, daß wir dadurch innerlich, geistig und frei werden, und daß wir dies in der freien Herrschaft über die Natur bewähren — das ist der Fortschritt, den wir suchen. Dieser Fortschritt liegt auf der Bahn der Religion und der Kirche.

Der evangelische Glaube und die Tatsache der Heilsgeschichte.[1]

Das Christentum ist das Heil der Menschheit. Es hat sie aus der Gewalt des Bösen befreit und hat ihr das tiefste Glück gebracht. Christus unser Herr gibt uns das Gute und nimmt uns das Böse. Er macht nicht arm, sondern reich. Er raubt uns nicht den Sinn für das Große und Schöne, für die Wahrheit und die Kultur, sondern er schenkt uns mit der Wohltat der Erlösung alles. Indem er uns ewige Wahrheit erleben läßt und der Gottheit Kraft in unser Herz senkt, erleben wir an ihm die ewige Seligkeit, und werden unsere inneren Organe verfeinert und gekräftigt, um den Wert aller Schätze der Wahrheit und der Kulturarbeit erst recht zu erkennen, und um mitzuarbeiten an allem zeitlichen Werk in dem Bewußtsein dadurch Gottes ewiges Ziel zu fördern.

Die Weissagung des Alten Testaments von einer Zeit, da Gott als König über alle Welt herrschen wird, ist durch Christus Wirklichkeit geworden. Christus, der Herr der Geist ist (2. Kor. 3, 17), herrscht in göttlicher Kraft über die Geschichte des Menschengeschlechtes und leitet diese Geschichte zu seinem Ziel. Diese Herrschaft ist aber eine erlösende Herrschaft, denn sie bricht die Macht der Sünde in der Menschheit, indem sie Sünde vergibt und den Willen zum Guten der Menschheit einflößt. So schafft die göttliche Herrschaft Christi in der Geschichte ein neues Gemeinwesen,

[1]) Ein Vortrag, gehalten am 18. März 1906 in Paris.

das Reich Gottes oder die menschliche Gemeinschaft, die für Gott ist wie er für sie. Der erlösenden Herrschaft werden wir inne im Glauben und wir geben uns dem Dienst Gottes, den wir im Glauben empfangen, hin in der freien Tat der Liebe. Das ist das Wesen des Christentums. Hierin sind alle Gaben und Aufgaben zusammengefaßt, die Christus uns gibt: die erlösende Gottesherrschaft und der Glaube, das Reich Gottes und die Liebe.

1.

Je wichtiger eine Sache, desto mehr Kampf pflegt sie hervorzurufen. Je mehr auf einem Fundament liegt, desto schärfer ist die Kritik über die Tragkraft des Fundaments. Das gilt auch von dem Christentum. „Der Streit ist der Vater aller Dinge“ hat ein Weiser gesagt, und es ist ein weises Wort. Man kann viel dafür anführen. Es würde der geistige und auch der religiöse Besitz der Menschheit erstarren ohne Kampf. Der Kampf hält die Augen offen für den Wert unseres Besitzes und er leitet an diesen Besitz tiefer zu erfassen. Der Kampf nötigt dazu Falsches und Nebensächliches beiseite zu stellen und den Kern der Sache sicher zu stellen. Der Kampf zerstört, aber er erhält auch; er nötigt aufzugeben, aber er konzentriert auch wie nichts anderes; er tut weh, aber er dient dem Frieden.

Der Kampf ist notwendig, denn er ist ein Mittel des Fortschrittes. Aber der Kampf ist auch schmerzlich. Das gilt vor allem von den Kämpfen in der Brudergenossenschaft der Christenheit. „Nun ist groß Fried ohne Unterlaß“ singen wir zu Weihnachten, aber die Tatsachen des Weihnachts- wie des Osterfestes entfesseln in der Christenheit immer wieder heiße Kämpfe. Es sind nicht immer schöne Kämpfe. Blinde Parteisucht und jähe Parteiwut erwachen, Haß und Spott führen das Wort. Brüder greifen ihr Heiligstes untereinander an, wie oft sind die Waffen unheilig, wie oft tun sie einander bitteres Weh an und tasten an den Augapfel und die Herznerven! Und die Stimmen, die zur Betätigung von Christentum in den Kämpfen um das Christentum mahnen, pflegen zu verhallen, ungern gehört und ungehört.

Wir stehen wieder inmitten solcher Kämpfe. In ihnen hat

sich in unseren Tagen mit besonderer Deutlichkeit ein Streitpunkt herausgehoben. Es ist die Frage nach den Tatsachen der heiligen Geschichte. Seit etwa anderthalb Jahrhunderten bewegt dieser Kampf die Christenheit. Seit in den Tagen der Aufklärung das neue Weltbild in den Vordergrund trat mit dem großen nach ehernen Gesetzen sich abspielenden Geschehen und seit die einzelne Vernunft ihres Rechtes gegenüber der Autorität sich bewußt wurde, erregt der Kampf um das wunderbare Geschehen in der Offenbarungsgeschichte die Gemüter. Und seit dann die Idee der natürlichen Entwicklung alles Wirklichen von den Naturwissenschaften aus zu einem leitenden Faktor in dem ganzen modernen Geistesleben geworden ist, sind wir auf die Höhe dieses Kampfes gekommen.

Soll man an den alten „Heilstatsachen" im Glauben festhalten, oder soll man sagen: gebt sie frei, denn sie haben mit dem Glauben nichts zu schaffen? Hat Rousseau recht, wenn er sagt: „gebt die Wunder auf, und alle Welt wird Christus zu Füßen fallen", oder haben die recht, die meinen, das Christentum stehe und falle mit den wunderbaren Heilstatsachen? das ist die Frage.

2.

Ein Kampf um Tatsachen scheint keinen Sinn zu haben. Die Tatsache ist etwas Festes und Sicheres. Man kann über ihre Bedeutung verschiedener Meinung sein, aber nicht über die Tatsächlichkeit. Man kann doch nicht bestreiten, daß es 1870 einen großen Krieg zwischen Deutschland und Frankreich gegeben hat, und daß dabei die und die Schlachten stattgefunden haben. Man kann doch Luthers reformatorisches Wirken oder Napoleons Geschichte nach seiten ihrer Tatsächlichkeit nicht anfechten. Gewiß! Wie kann denn hier über die Tatsachen gestritten werden?

Die Tatsache ist kein bloßes Geschehnis, keine bloße Erscheinung. Tatsachen sind verstandene Erscheinungen. Das heißt, zur Tatsache gehört notwendig das Verständnis des Zusammenhanges, aus dem sie hervorgeht und in dem sie steht. Eine Tatsache ist nur dann erkannt, wenn man weiß, woher sie stammt und wozu sie dient. Nun behauptet die Christenheit von alters her von den Tatsachen, die in der Bibel berichtet werden, sie seien von Gott ge-

wirkt und sie dienten zur Erlösung der Menschheit. Sie beurteilt diese Tatsachen also als Heilstatsachen. Wenn diese Tatsachen anders geartet seien als die sonstigen geschichtlichen Tatsachen, so verstehe sich das eben daraus, daß Gott sie so gewirkt habe, und zwar mit der Absicht, durch sie die Menschheit zu erlösen. Oder die Tatsachen dieser Geschichte werden als wunderbare Tatsachen angesehen. Die Tatsachen, um die es sich hier handelt, sind also besonders geartet. Und diese besondere Art ergibt sich aus der Überlegung darüber, woher sie stammen und wozu sie dienen. So sagt man.

Nun wird es verständlich, wie man diese Tatsachen bestreiten kann und weshalb das geschieht. Man will sie zu rein natürlichen Tatsachen machen, die sich aus den Regeln des natürlichen Geschehens erklären. Dabei läßt man sich von der Naturerkenntnis leiten. Diese aber hat es im Laufe der Zeit zu einem leidlich lückenlosen Verständnis der Naturereignisse gebracht und dabei alles Fremdartige ausgeschaltet. Sie hat die Elfen und Kobolde, die Engel und die Dämonen aus dem Weltbild entfernt, weil sie ihrer nicht mehr bedurfte. Warum soll sie denn vor den Wundern Halt machen? Die Wunder stören sie wie Steine, die auf den Weg geworfen sind. Die einheitliche klare Anschauung der Welt wird durch sie beengt, man empfindet sie wie einen in das Auge geratenen Fremdkörper, der die Anwendung der Sehkraft hemmt.

Die Opposition richtet sich also zunächst wider die wunderbaren Tatsachen, vor allem die Wunder im Leben Jesu, seine Krankenheilungen, seine Totenerweckungen, die Stillung des Sturmes, das Wunder zu Kana, die Speisung der Fünftausend usw. Aber nicht minder gegen die Wunder, die an Christus geschehen sind, die Geburt von der Jungfrau und die Auferstehung. Weiter kommen die alttestamentlichen Wunder in Betracht. Alles das sei unmöglich, weil es den Naturgesetzen widerspricht. Diese Tatsachen sind nicht geschehen.

Es gibt eine Reihe anderer Tatsachen, von denen man zugesteht, daß sie geschehen sind, denen man aber den besonderen Heilscharakter abspricht. Christus ist gestorben, aber sein Tod war nicht eine besondere von Gott geordnete Tatsache zum Heil der Menschheit. Der Tod Christi war eine Tat menschlicher Bosheit, nichts anderes. Er hat sein Leben gelassen für seine Sache wie

etwa auch Sokrates; er starb wie ein Held auf dem Schlachtfelde. Eine Heilstatsache ist dieser Tod nicht, er ist schließlich ein Zufall, der freilich der Menschheit zum Segen gediehen ist. — Paulus hat das Werk Christi aufgenommen und weitergebildet. Er tat es, weil er ein gewaltiges religiöses Genie war, das von Christus gewisse Eindrücke empfing. Aber er ist nicht von Gott gesandt worden in anderem Sinne als wie jeder Mensch durch den Kontakt seiner Begabung mit den Zeitverhältnissen eine besonderen „Mission" empfängt oder empfindet. Man scheut noch vor einer Kritik der Person Christi selber zurück, aber man spricht es offen aus, daß Paulus Christi Lehre mißverstanden und verdorben habe. Aus einfacher Moral habe er verderbliche Metaphysik und Mystik gemacht und sei daher der Erfinder der „Orthodoxie". Aber auch Christi Lehre wird kritisch betrachtet. Sie war aufgebaut auf den Gedanken des Judentums, es fehlt in ihr nicht an Überspannungen und Irrungen. Gewiß, er war ein wunderbar frommer und heiliger Mensch, eine ursprüngliche religiöse Natur, der es gegeben war, trotz der Hüllen des Judentums, die Wahrheit Gottes kraft unmittelbarer Empfindung zu schauen und zu verkündigen.

Wer das überblickt, dem wird klar, daß der Gegensatz immer tiefer greift, daß die Scheidung der Geister immer schärfer wird. Der „tiefe Graben" ist so tief geworden, daß auch die, die herüber oder hinüber wollen, es nicht können. Dem einen ist die Bibel ein Zeugnis der Offenbarung, dem anderen ein Denkmal der natürlichen Entwicklung des Menschengeistes. Dort lehrt und wirkt Gott, hier lehren und wirken Menschen, dort ist absolute Wahrheit, hier ist die relative Erkenntnis frommer Menschen.

Die Tatsachen, auf die ihr euren Glauben gründet, sind nicht Tatsachen, und die Tatsachen, die ihr als Heilstatsachen bezeichnet, sind nur Tatsachen, nicht Heilstatsachen. Das ist der Gegensatz. Er greift auf das tiefste in das Leben der Christenheit ein. Sie ist zerspalten, rettungslos zerspalten, und das zu einer Zeit, da große Aufgaben rufen und die Einheit notwendig ist wie Sonnenlicht. Das Geschäft der Vermittler blüht, wie könnte es anders sein? Aber man strebt über sie hinaus, links wie rechts. Die Macht in der Kirche, die Leitung des offiziellen Kirchentums fällt ihnen naturgemäß zu. Sie „regieren" denn auch, aber sie leiten

nicht mehr die Geister. Die „mittlere Linie“ wird von rechts wie links mit bitterem Mißtrauen angesehen.

Man ruft nach Toleranz. Toleranz ist eine große Sache, aber wer will sie im heißen Kampf in den Herzen der Mißtrauischen und Gekränkten künstlich erzeugen? Wie kann Toleranz da sein, wenn einer dem anderen sein Auge nehmen will? Der eine erwartet sie vom anderen, um ihn leichter besiegen zu können, natürlich hütet sich der andere vor ihr. Es handelt sich ja in diesem Kampfe nicht um eine verschiedene Theologie, da könnte man ruhig beide Teile ihre Methoden erproben lassen. Es handelt sich schließlich doch um zwei Religionen, um einen „alten“ und einen „neuen Glauben“, wie man gesagt hat. Und hat der eine Glaube recht, dann ist der andere schädlich und eine Gefahr für das Volk, und irrt der andere Glaube, so ist er eine Gefahr für Religion und Sittlichkeit. Die Vermittler freilich mögen das nicht sehen, denn sie scheuen den Kampf, weil sie wissen, wie zerstörend und verwüstend er wirkt. Aber rechts wie links denkt man anders. Daher bricht die Angst um die Seelen, der Zorn wider die Verführer, der Drang zum Zeugnis für die Wahrheit hüben und drüben immer wieder hervor. Wir haben intransigente Fanatiker ihres Glaubens sowohl auf der Rechten als der Linken. Was nützt in dieser Lage die Nachgiebigkeit und die noch so kluge und wohlmeinende Vermittlung?

Der Kampf ist unvermeidlich, denn hier steht Religion wider Religion. Hier entscheiden demgemäß nicht die größere oder geringere Gelehrsamkeit, die mehr oder minder moderne Richtung. Es ist üblich geworden, daß die Gegner einander zurufen, sie seien nicht einsichtig genug oder sie seien des modernen Geisteslebens unkundig. Das hilft zu nichts, denn es ist nicht wahr. Altmodische und Ungelehrte gibt es natürlich auf beiden Seiten. — Aber was dann? Ist es dann nicht am besten zu schweigen, da man mit Gründen doch die religiöse Überzeugung anderer Menschen nicht umstoßen kann. Gewiß, die Hoffnung durch Gründe die anderen zu überzeugen ist außerordentlich gering. Trotzdem ist das Nachdenken über die Gegensätze nicht umsonst. Einmal lehrt es die eigene Anschauung fester zu fassen und sie auf die Hauptsachen zu konzentrieren, dann aber wird sie in dem Maß als sie in ihrer

inneren Notwendigkeit erkannt und begründet wird, auch nach außen Nutzen bringen, weil die Gegner besser verstehen lernen, um was es sich handelt. Die Klarheit und Schärfe in der Erkenntnis der Gegensätze ist nicht nur ein Mittel zum Kampf, sondern auch zum Frieden.

So wird es sich gewiß lohnen, in dieser Stunde dem Probleme nachzudenken, ob und wie der christliche Glaube auch Glaube an die Tatsachen der heiligen Geschichte sei. Die Frage führt uns auf einen der Grundgegensätze im Leben der Kirche unserer Zeit.

Nur eins sei noch vorausgeschickt: nichts ist mir so fremdartig und so zuwider, als die Ansichten meiner Gegner auf Bosheit oder Torheit zurückzuführen. Ich bemühe mich sie zu verstehen und ihren Glauben zu achten. Das ist keine Phrase, sondern eine ernste Überzeugung, die ich in meinem Leben bewußt nie übertreten habe. Ich verhöhne niemand um seiner Überzeugung willen und ich ehre auch in der fanatischen Parteisucht den Goldglanz des Glaubens. Sonst versteht man eben nicht die Kraft der Gegner, und wie will man etwas innerlich oder äußerlich überwinden, was man nicht versteht?

3.

Die Gründe, die man gegen die Anerkennung von wunderbaren Tatsachen und von Heilstatsachen in das Feld führt, sind mannigfaltig, aber sie lassen sich leicht auf einige Hauptgruppen reduzieren und diese haben vielfach einen bestechenden Klang. Ja gegenüber dem blinden Pochen auf den Tatsachenglauben wohnt der Gegenrede nicht selten ein zu beachtendes Wahrheitsmoment ein.

Kein Grund scheint so überzeugend zu sein wie die Behauptung, daß der evangelische Heilsglaube seiner ganzen Beschaffenheit nach es nur mit ewigen Wahrheiten, die stets gegenwärtig sind, zu tun haben kann, und nicht mit längst vergangenen Tatsachen der Geschichte. Diese mögen wirklich sein oder nicht, für die praktische Frömmigkeit sind sie gleichgültig, denn sie fördern sie nicht, sondern belasten sie eher. Daß man dem gnädigen Vater im Himmel vertraut und daß man in Jesus Christus den Herrn unserer Seele erkennt, darauf, und nur darauf komme es an. Ob in grauer Vorzeit dies oder jenes geschehen sei, Wunder, die wir nicht gesehen haben, das ist gleichgültig. Es interessiert den Historiker,

aber die Interessen des kritischen Verstandes, die er anwendet, haben nichts gemein mit der Gemütsstimmung, auf die es in der Religion ankomme.

Nun wollen aber die kirchlichen Christen dies Gleichgültige zur Notwendigkeit erheben. Dies gebe der Sache erst die Schärfe. Denn wenn das Gleichgültige als notwendig proklamiert wird, wird es schädlich. Die Kirche schädigt mit ihrem Wunderglauben die Frömmigkeit, denn sie lenkt dadurch ab von dem „Einen, das nottut“. Tausende gehen durch die Wunder des rechten Glaubens verlustig. Und Abertausende kommen durch sie um jeden Glauben. Die Wundergeschichten haben zunächst — seit den Tagen der Aufklärung — die Gebildeten aus der Kirche gedrängt, sie haben in unseren Tagen in wachsendem Umfang die unteren Schichten der Bevölkerung — man denke an die Sozialdemokratie — der Kirche entfremdet. Sie sind schuld daran, daß unsere Kirche in Parteien und Gruppen zerrissen ist und dadurch einen guten Teil ihrer wirksamen Kraft in der Welt verloren hat. Wie einst Luther der Kirche dadurch geholfen hat, daß er die kirchlichen Wunder aus der Kirche hinauswies, so ist es eine reformatorische Pflicht der Gegenwart, daraus die Konsequenz zu ziehen und auch die biblischen Wunder preiszugeben, um der Kirche das Wunder des Glaubens zu erhalten.

Der Wunderglaube ist gleichgültig und er ist schädlich, sagt man. Das besagt viel, aber das letzte Argument besagt noch mehr. Der Wunderglaube ist auch unwahrhaftig. Man könne ihn nur behaupten, wenn man hartnäckig der Wahrheit gegenüber die Augen verschließe. Die strenge historische Betrachtungsweise zeige unwiderleglich, daß weder die äußeren Wunder geschehen sein können, noch daß gewisse Tatsachen vor anderen als von Gott gewirkt angesehen werden können. Die Quellen seien unsicher, weil die Autoren als antike Menschen eben wundergläubig waren. Aber auch wo die Quellen sicher zu sein scheinen — wie etwa bei vielen Wundern Jesu — dürfe das Wunder nicht als wirklich angenommen werden. Warum? Weil es gegen das regelmäßige gesetzliche Geschehen verstoße, das doch jeder bei der Betrachtung geschichtlicher Ereignisse voraussetze. Weiter weil jedermann die ganze übrige Geschichte unter diesem Gesichtspunkte betrachte. Man streicht ruhig alle Wunder, die etwa von griechischen und römischen Schriftstellern

berichtet werden. Ist es dann nicht einfache Unwahrhaftigkeit, wenn man die hebräische und die urchristliche Geschichte nach anderen Maßstäben behandelt? Um so berechtigter ist aber dies Urteil, als dieselben Männer, die alle Wunder des Alten und des Neuen Testaments für Wirklichkeit ansehen, die Wunder, die in der späteren jüdischen Geschichte oder auch in der Kirche des Mittelalters geschehen sein sollen, ohne alle Bedenken preisgeben.

Aber auch damit komme man nicht weiter, wenn man gewisse Ereignisse als mehr oder direkter von Gott gewirkt ansehen wolle, als die übrigen geschichtlichen Ereignisse. Man kann Gottes Allmacht nicht auf einzelne Tatsachen beschränken, sie umfaßt alle gleichmäßig. Die Geschichte der Menschheit stellt einen einheitlichen Zusammenhang dar. Sie ist Entwicklung, die auf dem Boden natürlicher Anlagen durch die allmähliche Entfaltung des menschlichen Geistes zustande komme. Diese Entwicklung ist, soviel wir sehen und wissen, eine schlechthin einheitliche, sie läßt daher für „besondere" Gottestaten keinen Raum. In ihr ist alles von Gott, oder — anders betrachtet — alles von der Natur und aus dem sich entwickelnden Menschengeist. Von „Heilstatsachen" kann da keine Rede sein, außer etwa in dem rein subjektiven Sinne, daß die Menschen bestimmte Tatsachen höher bewerteten als andere und sie daher als „Heilstatsachen" bezeichneten. Da diese Tatsachen nun aber mit anderen in Zusammenhang stehen, so können sie bei objektiver Betrachtung nicht als irgendwie „besonders göttlich" vor diesen bezeichnet werden. Alles ist einander gleich, alles göttlich und alles natürlich.

Man drückt diese Gedanken nicht immer so klar aus, wie wir es eben getan haben. Und das ist wohl verständlich, die Rücksicht auf die Schwachen und die apologetische Absicht dem alten Glauben entgegenzukommen machen sich darin geltend. Aber je deutlicher wir sehen, desto besser wird es sein. Im Namen echter Frömmigkeit, im Namen des rechtverstandenen Interesses der Kirche, im Namen endlich der Wahrhaftigkeit protestiert man gegen die wunderbaren Tatsachen wie gegen die Heilstatsachen des kirchlichen Glaubens. Nicht frivole Skepsis — wie sie uns bisweilen in der Tagespresse entgegentritt — leitet die Männer dieses Protestes, sondern ernster Sinn. Nicht aus Irreligiosität, sondern nicht selten aus Religio-

sität kämpfen sie wider die Wunder. Die Neugierde des Publikums und die taktlose Reklame der Presse verdirbt dabei viel an den Personen wie an den Sachen. Eitelkeit und Rechthaberei auf der einen Seite, Motivriecherei und Verdächtigungssucht auf der anderen umranken dadurch die Sachen und machen Deutliches undeutlich.

4.

Soll die dargelegte Anschauungsweise ruhig und sachlich beurteilt werden, so handelt es sich offenbar dabei um zweierlei. Zunächst muß die Frage aufgeworfen werden, ob es richtig ist, daß die neuere Forschung die Berichte über die Tatsachen der Bibel so erschüttert hat, daß man nur mit schlechtem Gewissen oder mit allzu schlichter Vernunft an ihnen festhalten kann. Sodann aber fragt es sich, ob der religiöse Glaube wirklich zu diesen Tatsachen gar keine oder nur eine rein zufällige äußerliche Beziehung habe.

Was nun die erste Frage anbetrifft, so muß man vor allem die Nüchternheit und Kaltblütigkeit bewahren, um nicht durch einzelne Beobachtungen sich erregen und dadurch den Blick für das Ganze sich trüben zu lassen. Wollte man den einen glauben, so wäre die ganze biblische Geschichte von der kritischen Wissenschaft in einen Trümmerhaufen verwandelt worden, auf dem nur hier und da eine noch aufrechtstehende Säule von längst entschwundener Pracht zeugt. Dagegen sieht es nach den anderen so aus, als stände der alte Palast genau so da wie in vergangenen Jahrhunderten und als rennten übermütige Skeptiker an ihm sich die Schädel ein.

Daß die zweite Auffassung im Unrecht ist, kann ja nicht geleugnet werden. Aber das beweist noch nicht das Recht der ersten.

Ist wirklich die naiv gläubige Anschauung früherer Zeitalter, die alle Wunder en bloc annahm, unhaltbar geworden? Darauf muß von uns mit Ja geantwortet werden, und dies Ja bringt nicht nur die Ansicht einzelner Theologenschulen zum Ausdruck, sondern es ist Gesamtanschauung aller ernst zu nehmenden theologischen Richtungen der Gegenwart. Seit zwei Menschenaltern hat sich die Auffassung von der biblischen Geschichte erheblich verschoben. Das ist durch verschiedene Gründe bedingt. Erstens ist der Glaube an die Inspiration der einzelnen Wörter der biblischen Bücher gefallen.

Das bedeutet aber, daß man zwar im Glauben des religiösen Inhaltes der Schrift gewiß werden kann, daß aber die Berichte der Bibel über Naturereignisse oder historische Geschehnisse nicht als von Gott inspiriert zu beurteilen sind, sondern daß sie auf eigener Anschauung der Autoren oder auf Tradition beruhen.

Ein großer Unterschied zwischen Einst und Jetzt wird durch diesen Fortschritt der Wissenschaft bezeichnet. Es war einst sehr leicht die Wirklichkeit aller biblischen Erzählungen zu behaupten, denn alle Worte der biblischen Urkunde galten als absolut sicher, weil von Gott eingegeben. Heute liegt die Sache unendlich viel schwieriger. Es steht jedermann fest, daß manche Tatsache in der Bibel wirklich unrichtig erzählt ist, und für andere ist wenigstens die Möglichkeit des Irrtums zuzugestehen. Wir wissen aber dank der kritischen Quellenforschung, daß viele der biblischen Schriftsteller nicht Autopten waren, sondern nach Quellen gearbeitet haben, und daß diese einen höheren oder einen geringeren geschichtlichen Wert besaßen. Demnach ist gar nicht zu leugnen, daß auf der ganzen Linie der theologischen Entwicklung eine tiefgehende Erschütterung der alten Anschauungen eingetreten ist. Niemand glaubt mehr, etwa daß wir einen geschichtlich genauen Bericht über die Weltschöpfung besitzen, so hoch immer wir die religiöse Wahrheit der sogenannten „Schöpfungsgeschichte", etwa dem verwandten babylonischen Schöpfungsmythus gegenüber, schätzen mögen; aber es ist religiöse Wahrheit, nicht historische Wirklichkeit. Nicht wenige Tatsachen aus der israelitischen Geschichte sind uns zweifelhaft geworden. Ob Jesus wirklich zweimal die Wechsler aus dem Tempel vertrieben hat, zu Anfang und zu Beginn seines irdischen Lebens, oder ob er wirklich zweimal große Volksmassen gespeist hat, ist im höchsten Grade zweifelhaft. Ebenso ob ein oder zwei Blinde bei Jericho, ob ein oder zwei Besessene bei Gadara waren. Das und vieles andere sind offene Fragen, wie jeder, der über etwas Sachkunde verfügt, zugestehen muß.

Aber nicht nur das Schwinden der alten Inspirationslehre ist es, was freieren Anschauungen ganz allgemein den Weg gebahnt hat. Es kommen auch starke positive Momente in Betracht. Wir wiesen schon auf die Methode der Literargeschichte hin. Sie führt zu dem sicheren Resultat, daß wir unter den Berichten scharfe

Unterschiede zu machen haben, je nachdem, ob sie erste oder spätere Quellen repräsentieren, oder ob dieser oder jener Bestandteil in ihnen aus einer alten Quelle herrührt oder von einem Überarbeiter hergestellt ist. Ebenso kann kein Zweifel darüber bestehen, daß wir tendenzlose und tendenziöse Erzähler haben. Man veranschauliche sich dies alles, etwa an der Entstehungsgeschichte der alttestamentlichen Geschichtsbücher oder an den Problemen der synoptischen Frage oder an dem Verhältnis der johanneischen Erzählungsweise zu der der Synoptiker. Das sind einfache Dinge, die jedermann vor Augen hat und die gerade wegen ihrer Einfachheit jedem anschaulich machen, wie unendlich kompliziert die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit der biblischen Erzählungen ist. Demgegenüber die Augen zuzuhalten oder frischweg „irgend eine“ alte apologetische „Lösung“ zu akzeptieren, das wäre freilich ein Verzicht auf den Wahrheitssinn, der uns Protestanten unmöglich ist. Wo derartige Versuche sich regen, da ist es einfach Pflicht sie zu bekämpfen, denn sie schädigen nur unsere Sache.

Noch eins spricht hier mit. Das Weltbild der biblischen Männer war notorisch ein anderes als das unsrige. Es war das Weltbild des alten Orients. Von dem Weltzusammenhang und den Weltgesetzen besaß man nicht die exakten Vorstellungen unserer Tage. Die Erde war das Zentrum der Welt, alles drehte sich um sie, Gott griff in den Zusammenhang ein, durch kein festes Gesetz behindert. Da war es leicht an Wunder zu glauben. Jeder empfindet unmittelbar, wie ungeheuer tief der Abstand ist, der uns von dieser naiven Weltanschauung des antiken Menschen trennt.

5.

Die Wucht dieser Gründe empfinden wir alle. Hier kommt nicht Glaube oder Unglaube in Frage, sondern die einfache natürliche Erkenntnis, der gesunde kritische Verstand und die erworbenen wissenschaftlichen Methoden entscheiden. Kein Glaube kann oder soll die Berge versetzen, die sich hier vor uns auftürmen. Hier hat die Wissenschaft in ruhigem und stillem Fortschritte ihres Amtes zu walten. Wer aber im praktischen Christentum lebt, den werden ihre so oft wechselnden Sprüche nicht eben sonderlich irritieren.

Diese Kritik erschüttert den Glauben nicht. Es ist nicht eine Sache des Glaubens, ob dies oder jenes Buch früher oder später geschrieben ist, ob man von diesem oder dem anderen Wunder die Wirklichkeit „beweisen" kann. Auf alle diese Einzelheiten kommt es dem Glauben im Leben offenbar wenig an. Und doch steht er mit den Tatsachen der biblischen Überlieferung in engstem Zusammenhang. Aber dem Glauben handelt es sich um die großen Tatsachen oder um die Beurteilung des Gesamtcharakters der christlichen Religion. Wir heben die Hauptpunkte hervor. Es ist vor allem das göttliche Wesen Christi als des Herrn der Welt; es ist seine Wundermacht, die er einst betätigt hat, wie er sie heute betätigt. Es ist die Auferstehung Christi von den Toten, die sein Recht vor aller Welt erwies. Es ist die wunderbare von Gott in Offenbarungstaten gewirkte Entstehung des Christentums. Und es ist, da Christus selbst sich als den Erfüller des Alten Testamentes ansieht, die Überzeugung, daß Gott auch in der alttestamentlichen Zeit sich wunderbar offenbart hat.

Das sind die großen Realitäten, mit denen das Christentum steht und fällt. Auf sie ist daher das Augenmerk zu richten, denn an ihnen entscheidet sich die Sache. Wer dieser Entscheidung im Glauben gewiß geworden ist, der sieht auch über allen einzelnen Geschehnissen viel mehr Licht, als er für möglich hielt, als er soviele Lichter im Zugwind der Kritik erlöschen sah. Und auf diesem Boden ist nichts erschüttert, rein geschichtlich betrachtet. Die Zeugen treten überwältigend für diese Hauptrealitäten ein. Durch die Geschichte allein kann niemand an diesen Punkten zur Preisgabe seines Glaubens gezwungen werden. Es ist vielmehr eine religiöse Geschichtsphilosophie, die hier hindernd in den Weg tritt. Und diese Geschichtsphilosophie ist es, die den prinzipiellen Satz aufstellt: es kann keine besondere Gottesoffenbarung und es kann keine Wunder geben. Nicht die Kritik, sondern diese Philosophie ist es, die alle Lichter auslöscht.

Bei dem Gegensatz, der uns beschäftigt, handelt es sich also im tiefsten Grunde um Glauben hüben wie drüben. Nicht die Wissenschaft streitet wider den Glauben, wie man es gern darstellt, sondern ein Glaube wider den anderen Glauben. Das erleichtert den Kampf, denn er zersplittert sich nicht in tausend Einzelgefechte,

aber es erschwert ihn auch, denn nun steht Innerstes wider Innerstes. Man hüte sich das Innerste dort geltend zu machen, wo es nicht hingehört, aber man hüte sich ebenso davor dort auf das Innerste zu verzichten, wo ihm die Entscheidung zusteht.

6.

Um unseren Glauben handelt es sich also zunächst.

Ich glaube. Wie ist es zu meinem Glauben gekommen? Ich hörte die Überlieferung der Kirche von einem uralten Geschehen. Es war eine Geschichte, die viele Begriffe in sich faßte, und es war ein Komplex von Begriffen, von Urteilen, Gaben und Aufgaben, der auf das engste mit jener Geschichte zusammenhing. Es war ein Ganzes, das aus vielen Gliedern besteht. Es widerstrebte mir zunächst, denn es war etwas Fremdes, Altes. Es erschien unlebendig und unwirklich, überspannt und einseitig. Es wollte nicht stimmen zu meiner natürlichen Lebenserfahrung. Die Begriffe, die ich hatte, machten diese neue Welt zu einem Phantasiebild, das nirgends das wirkliche Leben berührte.

Dann ist es geschehen. Die Worte, die man mir sagte, wurden eine lebendige Kraft und sie wurden zu einer Einheit. Nicht ich machte sie dazu und kein Mensch tat es. Ich empfand etwas ganz anderes. Der Wille Gottes in seiner Allmacht drang in mein Herz hinein. Der Komplex der Überlieferung gewann Kraft und Einheit, indem er zum Mittel wurde des wirksamen Gottes. Hier ist Gott und nur hier, denn hier wirkt er, unmittelbar und direkt. Gott unterwirft mich durch seine Offenbarung. Nicht die Wahrheit und Angemessenheit dieser Gedanken tut es, sondern sie werden wahr und mir angemessen, weil Gott in ihnen wirkt. Und nicht meine Erwägungen führen mich zur Unterwerfung, sondern ich bin unterworfen, ich weiß nicht wie, und alle Erwägungen sind nur eine Folge dieser Unterwerfung. Kein Beweis führt mich zu Gott, sondern Gott führt mich zu den Beweisen.

Was hier geschehen, ist wunderbar. „Es ist vom Herrn geschehen, ein Wunder ist es vor unseren Augen.“ Und mehr noch: es ist das eine große unleugbare Wunder unseres Lebens. Man hüte sich, das zu verkehren und zu erweichen, etwa indem man mit

dem Begriff „Wunder“ spielt und es ansieht wie die sonstigen „Wunder der Seele“. Es ist nicht wunderbar wie jeder Umschwung in unserer Seele, sondern es ist Wunder im strengsten Sinne des Wortes. Nichts ist nämlich dem Christen so gewiß, als dies, daß nicht die Gründe menschlicher Überredung oder die Logik oder die einleuchtende Moral der gehörten Worte sein Herz gewonnen habe, sondern daß Gott selbst es getan hat, indem der Geist Gottes persönlich sein Herz berührt hat. Alle Worte und Begriffe, die er hörte, sind ihm zum Ausdruck der Gegenwart Gottes geworden, das persönliche Leben der Gottheit hat seine Seele berührt, bewegt, unterworfen und gewonnen. Der Mensch hat in sinnlichen Lauten und menschlichen Begriffen das Wirken Gottes verspürt. Dies aber, daß Gott im Natürlichen und Irdischen selbst wirksam ist, ist das Wesen des Wunders.

Dies Wunder der Wiedergeburt und Bekehrung erleben, das heißt in die Sphäre des Wunderbaren eintreten kraft eigener erlebter Erfahrung. Das Wunder ist dem Menschen hinfort kein bloßer Begriff, keine fragwürdige Hypothese. Nein, es gibt eine wunderbare Realität, deren ich unmittelbar gewiß bin. Wie ein berühmter Philosoph aus dem „ich denke“ das „ich bin“ folgerte, so folgt dem Christen aus seinem „ich glaube“ die Realität eines wunderbaren Wirkens Gottes. Hiermit ist eine neue Lebensprovinz abgesteckt, in die kein Professor hineinreden und von der kein Historiker etwas abmarkten kann. Entweder er kennt diese Sache, dann tut er es nicht, oder er tut es, dann kennt er sie nicht. Das Bekenntnis: „ich glaube“ erweitert sich immer zu dem Satz: ich glaube das Wunderbare.

Zwei Gedanken haben wir nun gewonnen: Gott wirkt persönlich auf meine Seele ein, aber dies geschieht nicht anders als durch geschichtliche Begriffe, durch den Bericht von einer Geschichte samt dem Urteil über sie. Wer dieses Doppelten inne geworden ist, der hat offenbar eine ganz neue Stellung zu dem Wunder gewonnen. Ich weiß deshalb natürlich noch nicht, ob alle Wunder, die berichtet werden, wirklich geschehen sind, aber ich weiß, daß Wunder geschehen. Ich bin innerlich in eine Verfassung gekommen, die vor dem Wunder nicht erschrickt, sondern die es mir ermöglicht, ihm in Ruhe nachzudenken. Wunder sind nicht mehr a priori unmöglich, sondern ich weiß von wirklichen Wundern mit der Sicherheit, die das eigene Erleben verleiht.

7.

Aber nun erhebt sich die entscheidende Frage. Wohl, kann man sagen, es gibt solche innere Wunder und der Glaube mag ihrer immerhin gewiß werden. Aber was besagt das für die äußeren Wunder? Die fallen in ein ganz anderes Lebensgebiet, keiner unter uns kennt sie aus Erfahrung. So scheint der Schluß lauten zu müssen: weil wir innere und nur innere Wunder kennen, haben wir mit sichtbaren sinnlichen Wundern nichts zu schaffen. Für die uns beschäftigende Frage ergibt sich also aus unseren Erwägungen nichts oder noch weniger als nichts, die Frage scheint geradezu verneint werden zu müssen.

Indessen so einfach liegt die Sache doch nicht. Wir haben ein göttliches Handeln kennen gelernt, das frei und allmächtig über den Menschen waltet, das ihr Innerstes, Stärkstes und Freiestes unterwirft. Warum sollte denn, wenn Gott will, die äußere Natur seinem Willen widerstehen? Wer die Wirklichkeit des Wunders auf einem Gebiet erfahren hat, hat zunächst gar keinen Grund seine Möglichkeit auf irgend einem Gebiet zu bestreiten.

Seine Möglichkeit, wohl das mag sein, aber es hilft uns zu nichts. Wir brauchen Wirklichkeit, die Möglichkeit ist eine bloße Hypothese, wider die doch vielerlei angeführt werden kann. Gibt es einen Weg zur Wirklichkeit? Unser Glaube ruht offenbar — so antworten wir — auf dem Glauben der ersten christlichen Generation. Das Wort, durch das Glaube entsteht, ist einmal zuerst gesprochen worden, es hat einen geschichtlichen Anfang. Petrus, Paulus, Johannes und die übrigen Jünger sind durch irgendwelche Anlässe zum Glauben gekommen. Sie haben nicht im allgemeinen geglaubt ohne einen konkreten besonderen Inhalt ihres Glaubens, das wäre ja unmöglich. Sie haben aus besonderem Anlaß Einzelnes und Besonderes geglaubt. Und eben dies war es, was Anschauungen, Überzeugungen und Urteile in ihnen hervorbrachte, die sie in das Wort faßten. Dies so entstandene Wort ist aber das Mittel, das uns zum Glauben führt. So steht unser Glaube in direkter Abhängigkeit von dem Glauben der ersten Zeugen Christi. Das ist eine Wahrheit, die für das geschichtliche Urteil einfach selbstverständlich ist.

Wir müssen dies aber noch genauer erwägen. Der Glaube der ersten Christen ist entstanden aus dem Eindruck der Person Jesu Christi. Sie haben uns nun aber nicht im Zweifel darüber gelassen, worin dieser Eindruck bestand. In dem wunderbaren Wirken Christi, in dem Geist, der aus seinen Worten sprach und der sich in seinen Taten erwies, war es begründet, daß sie glaubten (z. B. Matth. 16, 16; Joh. 6, 68 f.; Matth. 11, 4 f.; 12, 28 f.). Nicht nur sahen sie, wie er Wunder tat, und hörten sie die Wundermacht seiner Rede, sondern sie erlebten daran, daß er die Herrschaft Gottes ausübt. Sie erlebten seinen Tod und seine Auferstehung, und hieran ging ihnen der Glaube an die erlösende Art dieser Herrschaft oder die Herstellung des neuen Bundes auf. Sie empfanden dann während der vierzig Tage nach der Auferstehung in verschiedenen Erscheinungen Christi seine fortdauernde göttliche Gegenwart und gewannen daran den Glauben an die Fortdauer seiner erlösenden Herrschaft und an die Unterwerfung der ganzen Welt unter diese Herrschaft.

So ist der Glaube der Apostel entstanden. Es waren ganz bestimmte geschichtliche Tatsachen, die sie zum Glauben geführt haben. Christi Reden und Wirken, sein Tod und die Auferstehung, sein geistiges Wirken nach der Auferstehung. Aus dem Erleben dieser Tatsachen erwuchs ihr Glaube und aus ihnen empfing er seinen konkreten Inhalt, denn nichts anderes war dieser Inhalt, als daß Christus die verheißene Gottesherrschaft ausgeübt hat, daß er durch sein Sterben und Auferstehen den neuen Bund der Erlösung gestiftet hat, und daß er als Herr und Geist die erlösende Herrschaft über alle Welt ausüben wird. Das waren nicht spekulative Fündlein, es waren auch nicht „Erfüllungen“, die man auf der Basis der alttestamentlichen Verheißungen frei konstruierte, es war auch nicht ein fertiger messianischer Schmuck, den man Christus anlegte, es war erlebter Glaube, der sich daraus ergab, daß man an bestimmten Tatsachen der Offenbarung Gottes inne wurde.

Dies ist das Bild, das eine sorgfältige Beobachtung der neutestamentlichen Überlieferung erkennen läßt. Es ist das direkte Gegenteil des wirklichen Tatbestandes, wenn man den Glauben die Taten und die Herrlichkeit Christi erfinden läßt, nein, weil Christus diese Taten tat und diese Herrlichkeit offenbarte, darum glaubten die Jünger

an ihn. Das Faktum, daß dieselben Jünger, die Christum in seinen Erdentagen gekannt hatten, in ihm den Herrn Himmels und der Erde verehrten, läßt keine andere Deutung zu, als die, die uns das ganze Neue Testament gibt. „Er wohnte unter uns und wir sahen seine Herrlichkeit, eine Herrlichkeit des Eingeborenen vom Vater, voll Gnade und Wahrheit“ (Joh. 1, 14).

Somit ist etwas ganz sicher: die Jünger hätten nie und nimmer an Christus geglaubt, ohne daß bestimmte Tatsachen eintraten. Und eben diese Tatsachen waren es, die ihrem Glauben seinen Inhalt und seine Art gaben. Sie glaubten an den wunderbaren Herrn, dessen Art an bestimmten Tatsachen ihnen aufgegangen war. So sicher dies ist, so kann doch der Zweifel geltend gemacht werden, daß diese Tatsachen nicht wirklich, sondern daß sie nur von frommer Phantasie geformt waren. Dann hätten also die Apostel zwar die Tiefen der Gottheit durchschaut, hätten aber mit blödsichtigem Auge die wirkliche Welt angeschaut. Aber da sie ja ihren Glauben nicht direkt von oben empfangen, sondern ihn aus bestimmten Tatsachen gezogen haben wollen, so ist — falls diese Tatsachen nur Phantasiegebilde sind — ihr Glaube nur ein Traum, der durch diese Gebilde veranlaßt ist.

Man muß diese Tatsache scharf beleuchten, denn sie ist von entscheidender Bedeutung. Man setze einmal den Fall, Christus war, wofür ihn heute viele ansehen, ein religiöses Genie, das tief auf die Herzen seiner Umgebung einwirkte, das aber nie Wunderbares im eigentlichen Sinne wirkte, denn das verbieten die Gesetze der Natur und der Seele. Die Jünger, hingerissen vom Zauber seiner Persönlichkeit, brachten, um ihn zu verherrlichen, einen großen Apparat von Wundern zusammen, die teils an ihm geschehen, teils von ihm ausgeführt sein sollten. Auf diese Produkte ihrer Phantasie gründeten sie dann ihren Glauben, indem sie Zug um Zug jene Phantasiebilder als Motiv wie als Inhalt des Glaubens benützten. Aus dem sinnigen Rabbi wurde der Inhaber der Gottesherrschaft auf Erden, aus dem Heldentod eines gebrochenen Menschen eine Sühnetat für die ganze Welt, aus Legenden von einem seligen Revenant der Glaube an den Herrn der Welt! Wie soll man nun über einen solchen „Glauben“ der Apostel urteilen? Sie haben das stille selige Geheimnis, daß sie den Vater im Himmel durch

sein tiefsinnigstes Kind kennen lernten, verwandelt in ein Gemenge von sinnlichen Wundern und jenseitiger Metaphysik, von allerhand Legenden und apokalyptischen Phantastereien. Sie haben dadurch die Ansätze zur Theologie geschaffen, aber das Geheimnis Gottes um seinen besten Inhalt gebracht. Und diese ganze Verwandlung der Person Jesu in ein System von Ideen und Kräften wurde vollbracht auf der Grundlage phantastischer Dichtung, bunter Mythen und primitiver Theologie.

Man begreift den Ingrimm derer, die die Sache so betrachten, wider einen Mann wie Paulus, der die „Orthodoxie“ erfunden habe, man begreift ihren Rückgang auf Jesus allein, den andere dann als „Jesuanismus“ verspotten. Wie gesagt, das ist verständlich, und die schwächlichen Verteidigungen, die schließlich mit demselben Jesusbilde rechnen, vermögen dawider nicht aufzukommen. Denn wäre dies alles richtig, dann könnte niemand bezweifeln, daß unser Christentum kein echtes Christentum ist, daß es sich von der „Religion Jesu“ völlig entfernt hat, daß es auf Mythen und veralteter Metaphysik ruht.

Indessen diese ganze Betrachtung ist auf Sand gebaut. Eben dies Christentum, das die Apostel erlebt und verkündigt haben, ist es, durch das noch heute Gott sich an unseren Herzen offenbart. Und eben dies Christentum haben die Apostel an der Anschauung Jesu, an erlebten Tatsachen der Offenbarung erworben. Wir haben kein Recht und keinen Anlaß, die Entstehung des Glaubens der Apostel, wie sie in glaubwürdigen Urkunden bezeugt ist, durch allerhand historische Hypothesen — sie sind nicht minder phantastisch und willkürlich als jene Spekulationen, die man den Aposteln zumutet — zu ersetzen. Weder unser Glaube nötigt uns dazu, denn er kennt das Wunderbare, noch zwingt uns die Geschichte dazu, denn sie ist dem verständlich, dem das Wunderbare bekannt ist. Hier steht uns nur ein Dogma entgegen, das Dogma, daß Wunder nicht möglich sind. Nicht eine vermeintlich tiefere Geschichtserkenntnis treibt die Gegner, sondern ihr anderer Glaube, der Glaube, daß Wunderbares nicht existiert. Wir aber, die wir auf Grund erlebter Erfahrung dies Dogma nicht teilen, wir haben keinen Anlaß diese Zerstörung der Geschichte mitzumachen. Auch uns sind die Regeln der Kritik geläufig, auch wir brauchen sie in der Betrachtung der

historischen Überlieferung, auch uns entgehen Unstimmigkeiten und Unwahrscheinlichkeiten, fremde Darstellungsformen und sich eindrängende vulgäre Anschauungsmittel in der biblischen Überlieferung keineswegs, aber das alles macht uns keinen Augenblick irre an dem wunderbaren Gesamtcharakter der biblischen Geschichte, an ihrer Wertung als der Offenbarung Gottes. Und wir haben dabei die wirkliche Geschichtsüberlieferung nicht minder als den Glauben für uns.

Der Glaube, den die Apostel sich an den Wundern der biblischen Zeit gebildet haben, bestätigt sich immer noch in dem Erleben unseres persönlichen Glaubens. Daher schweben die Motive, aus denen die Apostel ihren Glauben erworben haben, für uns nicht in der Luft, sondern werden zu Bestandteilen unseres eigenen Glaubens. Der Bericht von jenem Glauben bewährt sich an unserer Seele und macht Christi erlösende Herrschaft immer noch zum realen Erlebnis unserer Seele, also müssen die Männer, die diesen Glauben an den Tatsachen der heiligen Geschichte gebildet haben, im Recht gewesen sein, wenn sie diese Tatsachen als Realitäten ansahen. Ihr Glaube ist am Wirklichen entstanden und hat Wirkliches umspannt. Sie waren im Recht, wenn sie von einem wunderbaren Christus sprachen, der Wunder wirkte an Leib und Seele, und an dem Gott seine Wunder hat offenbar werden lassen.

Weil also der Glaube der Apostel sich in unserem eigenen Erleben bewährt, darum faßt unser Glaube auch die Tatsachen in sich, aus denen, nach dem Zeugnis der Apostel, ihr Glaube hervorgegangen ist.

8.

Allein wir sind noch nicht am Ziel. Wir erleben innere Wunder, wie wir sahen, aber die biblische Geschichte berichtet nicht nur von diesen — sie fehlen nicht in ihr und sie sind sehr stark betont —, sondern auch von äußeren sinnlichen Wundern. Ist es nun Gottes Art, solche Wundertaten zu tun, warum geschehen sie heute in unserer Mitte nicht mehr? Und geschehen sie nicht, werden dann nicht — trotz allem — die biblischen Wunder doch wieder zweifelhaft?

Zunächst ist das Faktum rund zuzugestehen. Solche äußere sinnliche Wunder geschehen heute wirklich nicht mehr. Die Tausende werden nicht wunderbar gespeist, der Sturm nicht wunderbar ge-

stillt, Gichtbrüchige nicht durch ein Wort geheilt, Tote nicht wieder lebendig. Was man etwa an sporadischen und unkontrollierbaren Erfahrungen wunderbarer Heilungen dawider anführt, verfängt — auf das Ganze gesehen — nichts, es ist beiseite zu lassen.

Die Antwort auf unsere Frage kann nur auf dem Wege geschichtlicher Erwägungen gefunden werden. Denken wir einmal, es geschähen wirklich noch heute solche sinnlich wahrnehmbare Wunder, so würden sie für die Gesamtlage des Reiches Gottes nichts zu bedeuten haben. Seit die Menschheit zur Annahme eines gesetzmäßigen Zusammenhanges der Welt gelangt ist, ist das Naturwunder für sie kein Mittel zum Glauben, sondern ein Problem für den Glauben. Und seit wir einen scharfen Unterschied zwischen der Natur und dem Geistesleben zu machen gelernt haben, ist das äußere Wunder für unser eigenes Geistesleben relativ gleichgültig geworden. Wir unterscheiden zwischen dem gesetzmäßigen Naturverlauf und dem freien Geistesleben und wir haben uns daran gewöhnt, daß es andere und andersartige Kräfte sind, die auf dieses wirken, als auf jenes. Bemessen an dem naturgesetzlichen Zusammenhang, ist uns das Wunder ein Problem, bemessen an der Eigenart des Geistes erscheint es uns als kein geeignetes Mittel den Geist zu befreien und zu erhöhen.

Es hat andere Zeiten gegeben und andere Bedürfnisse des menschlichen Geistes. Wir können es im Hinblick darauf sehr wohl verstehen, daß man einst fähig war, die unmittelbare Kraft wunderbarer natürlicher Ereignisse ungebrochen zu empfinden, aber wir wissen auch, daß unser Geschlecht nicht imstande ist, den Glauben an etwa heute geschehende Wunder neu und spontan zu erzeugen. Nun redet Gott mit den Menschen die Sprache, die sie verstehen, d. h. die ihnen unmittelbar zugänglich ist. Daher läßt er unter uns diese sinnlichen Wunder nicht mehr geschehen, er hat sie aber einst, als die Menschheit dieser Sprache bedürftig war, gewirkt. Das ist nicht in dem Umfang und Grade geschehen, in dem die Phantasie es etwa erwartet. Wie beschränkt und wie weit entfernt von allem Pomp der antiken Mirakel sind Jesu Wunder, und wie ordnen sie sich doch weiter den geistigen Zwecken seines Gesamtwirkens ein. Und nur eine verhältnismäßig kurze Zeit hat Gott sich dieser Sprache bedient. Die Gefahren, die sie immer mit sich bringt —

der Schwerpunkt der Religion wird aus dem inneren in das äußere Erleben geschoben —, diese Gefahren erklären es genügend, daß schon ein Mann wie Paulus die äußeren Wunder prinzipiell hinter die geistigen Wunder zurückgestellt hat, und daß in dem Maß, als die wundersüchtige Welt das Christentum um seiner Wunder willen zu suchen beginnt, das Wunder aufhört. Man begreift dies und nicht minder das andere, daß nämlich, nachdem einmal Wunder in der Christenheit geschehen waren, die Wundersucht der alten und der mittelalterlichen Welt nicht müde geworden ist, neue Wunder zu produzieren, und etwas von diesem Bestreben läßt sich ja selbst noch in unseren Tagen spüren.

So wird es verständlich, daß in unserer Zeit die Wunder der neutestamentlichen Zeit nicht mehr geschehen. Aber auch das läßt sich begreifen, daß Gott einst an den großen Wendepunkten der Geschichte, wo das Heil der Menschheit davon abhing, daß gewisse Generationen der Menschheit zum Glauben kamen, die Wundersprache mit zur Hilfe genommen hat, damit sein Ziel erreicht oder die Offenbarung empfunden und geglaubt würde. Die Jünger Jesu aber bedurften dieses Elementarunterrichtes, denn ihr Denken hing an dem Alten Testament. Hier aber waren Wunder bezeugt, wie sie der damaligen Stufe der geistigen Entwicklung der Menschheit angemessen gewesen waren. Aber hier waren auch für die messianische Vollendungszeit solche Wunder in Aussicht gestellt. Sollten die Jünger zum Glauben an Christus als den verheißenen Messias kommen, so mußten jene Weissagungen in ihm in Erfüllung gehen. Man sieht es etwa daran, wie Jesus den Täufer Johannes durch Hinweis auf seine Wunder davon überzeugt, daß er wirklich der verheißene Messias ist (Matth. 11, 5), oder auch daran, wie geflissentlich er seinen Einzug in Jerusalem der Weissagung entsprechend gestaltet.

Die Jünger Jesu bedurften also der Wunder. Es ist dabei sehr gleichgültig, ob *wir* Wunder brauchen. Aber freilich indirekt sind darum doch die Wunder jener Zeit auch für uns noch von höchster Bedeutung. Wäre jene erste Generation der Christen nicht zum Glauben an die Offenbarung gekommen, so existierte dieser Glaube und diese Offenbarung für uns überhaupt nicht; oder es wäre nur eine alte wunderliche Lehre, mit der niemand es ernst-

haft versuchen wollte. Wir wüßten nichts von der Herrschaft Christi, wenn seine Jünger nicht an seinen Worten und Werken sie erlebt hätten. Daß Christus Recht behalten hat seinen ihn überwindenden Gegnern gegenüber, das ist uns von seinen Jüngern überliefert, und diesen wurde diese Überzeugung zu einer sicheren Tatsache durch die Auferstehung Christi. Daß Christus lebt und regiert als der Herr der Menschheit, das haben seine Jünger uns empfinden gelehrt, weil sie es an der wunderbaren Offenbarung des erhöhten Herrn erlebten. Alle die großen religiösen Wahrheiten der Offenbarung hätten uns nie erreicht, wenn die Jünger Jesu und vor ihnen die alttestamentlichen Propheten sie nicht geglaubt hätten. Aber wie sie und ihre Gedankenwelt nun einmal beschaffen waren, bedurfte es der äußeren Wundertaten, damit sie zu diesem Glauben kamen.

Nicht so steht es also, als wenn Gott damals mehr gewirkt und mehr gegeben hätte, als er heute wirkt und gibt. Nur anderes wirkte er, einem andersartigen geistigen Bedarf der Menschen entgegenkommend. Indem Gott Wunder tat, ließ er sich zu den Menschen herab, er ging auf ihre Art dadurch ein, daß er die himmlische Welt in sinnlicher Weise ihnen nahebrachte. Wie es eine Zeit gab, da die Menschen nur die großen Buchstaben des Alphabetes kannten und brauchten und auch der größte Geist in dieser ungefügen Schrift seine Gedanken ausdrücken mußte, so hat auch Gott, der große Erzieher der Menschheit, in der Frakturschrift der Wundertaten zu ihr sprechen müssen.

Gott hat also Wunder getan, weil die Zeit des Wunderglaubens ihrer bedurfte, und indem diese dadurch zum Glauben kam, ist uns erst die Möglichkeit zu glauben eröffnet. Daß heute keine Wunder geschehen und daß wir dieser Wunder nicht mehr bedürfen, das hat mit dem Bedarf der Offenbarungszeit und mit ihren wunderbaren Ereignissen nichts zu schaffen. Wer geschichtlich zu denken gelernt hat, weiß, wie verschieden der geistige Bedarf der Zeiten und wie mannigfach wechselnd die Mittel zu seiner Befriedigung sind.

9.

Aber vielleicht sagt jetzt jemand: nun wohl, so lasse man jener Zeit ihre Wunder und behellige uns, denen sie fremd und un=

möglich erscheinen, nicht mit ihnen! Die Wunder mögen wirklich für ungebildete Fischer von Galiläa ihre Bedeutung gehabt haben, uns hindern sie nur an wirklicher Frömmigkeit! Allein so zuversichtlich das immer klingen mag, so wenig imponiert es uns. Es ist nicht dogmatischer Eigensinn und kirchenpolitische Altertümelei, was uns am biblischen Wunder festhält. Es ist das Interesse an der Frömmigkeit und nichts anderes. Haben die Apostel ihren Glauben an dem Erleben des Wunderbaren gewonnen, so ist dieser Glaube entweder richtig, dann sind auch die Wunder geschichtlich, oder die Wunder sind Erdichtungen, dann ist auch der Glaube ein bloßes Gedicht. Aber der Glaube der Apostel ist unser Glaube, denn in ihrem Glaubenszeugnis ist Gott wirksam zur Hervorbringung unseres Glaubens und Gott selbst bestätigt ihren Glauben als Realität in unseren Herzen. Dann stehen wir vor dem Dilemma, entweder am Glauben der Urchristenheit festzuhalten und dann die Wunder zu bejahen, oder die Wunder zu verneinen und dann auch den Glauben preiszugeben. Man kann nicht den Baum negieren und seine Früchte bejahen, man kann nicht das Ziel wollen und die Mittel verwerfen. Dazu kommt, daß wir unmöglich an der Autorität der Gedanken der Apostel festhalten können, wenn wir diese Gedanken aus phantastischem Spuk und dem abgelagerten Schutt des Aberglaubens hervorgehen lassen. Die Schriften der Apostel verlieren notwendig alle Autorität für uns, wenn wir die Grundlagen ihres Glaubens antasten. Wohl meinen viele heute den Glauben der Apostel teilen, aber den wunderbaren Charakter des Christentums preisgeben zu können. Allein das wird nicht lange dauern, denn mit dem Fundament fällt das Haus.

Daher ist es eine unüberlegte Rede, wenn man die Wunder wie Eierschalen meint zerbrechen und doch den Dotter des Glaubens behalten zu können. Wer am alten christlichen Glauben festhalten will, der ist dadurch auch innerlich an das Wunder gebunden.

Aber sind denn diese biblischen Wunder wirklich so völlig gleichgültig und nichtsbedeutend für unser direktes persönliches Glaubensleben geworden, wie man immer wieder versichert? Gewiß sie sind nicht das Erste in unserem Glauben, sie haben für seine Entstehung bei uns nicht die Bedeutung wie einst bei den Aposteln. Ein geistiges Innewerden Gottes im Wort ist unser Glaube, der

uns dann freilich das Wirken Gottes in mancherlei Erlebnissen und Ereignissen unseres Lebens — auch des rein natürlichen — wahrnehmbar macht. Aber diesem Erleben Gottes in der Seele und in der Welt steht immer in unserem Dasein gegenüber der hemmende Druck der Weltmasse. Kein menschliches Bewußtsein hat an dieser Masse den konkreten Eindruck der Gegenwart Gottes, sie bleibt etwas Fremdes, Undurchdringliches. Und diese Weltmasse drängt und drückt uns, bis sie uns einst im Tode zerdrückt hat. Wir haben allerdings an unserem Glauben an den allwaltenden Gott ein Gegengewicht gegen diese furchtbar drückende Empfindung von der Last der Welt und ihrem Sieg über uns im Tode. Aber wir atmen doch auf, wenn nun an den Wundern der Schrift — mit Einschluß der Erweckung Christi von den Toten — es uns anschaulich und darum gewiß wird, daß Gottes Walten nicht gebunden oder beschränkt ist durch den Stoff und die Kraft. Wieviel Trost bieten doch heute noch den Seelen die Geschichten von Speisungswundern, Krankenheilungen und Totenerweckungen, ohne daß sie auf eine Wiederholung dieser Geschichten in ihrem täglichen Leben rechnen. Wie viele, über die die Todesfurcht oder das Todesleid hereinbrechen, haben sich an der Auferstehung des Hauptes der Kirche innerlich aufgerichtet. Wie oft klammert sich unser Herz, wenn wir im Kampf des Tages der Lüge und der List erliegen, an die Hoffnung, daß einst Christus dem Recht und der Wahrheit wunderbar zum Sieg verhelfen wird.

Wir möchten alle diese Wunder nicht missen, denn wir brauchen sie direkt in unserem eigenen Leben. Sie sind uns Zeugnisse der Macht Gottes, die Herr wird auch über die materiellen Massen. Und darum wirken sie wie Sonnenstrahlen, die auch die dunkelsten Gründe, zu denen Auge und Hand nie hinabreichen, erhellen. Mag immerhin heute derartiges nicht geschehen, es ist geschehen, also kann es wieder geschehen. Die Macht, die am Anfang sich zeigte, wird am Ende wieder emportauchen, auch an unserem Ende.

So wirkt der Glaube an die geschichtlichen Wunder still und sicher ein auf unsere Weltanschauung und unsere Zukunftshoffnung, er hilft uns der Wucht des Materiellen standzuhalten und dem Tod getrost entgegenzugehen. Die Welt Gottes, die unser Herz erfüllt, wird Herr werden über diese sinnliche Welt. Die Para-

digmen der Großtaten Gottes, die wir in den Wundern kennen lernen, erhalten unsere Aufmersamkeit wach auf die Deklination des wirklichen Lebens durch Gott und zu Gott, auch wo unser Herz ihr widerstrebt und unser Auge sie nicht sieht. Je länger man Christ ist, desto wunderbarer wird Christus.

Aber man fürchtet wohl Belastung und Erstarrung des Glaubens von dieser religiösen Wertung der Geschichte mit ihren Wundern. So viel ich sehe, stimmt auch dieser Einwand nicht. Dort wo man eine biblische „Lehre“ konstruiert und dabei von der konkreten Entstehung dieser Lehre absieht, wie Orthodoxie und Rationalismus es taten, tritt natürlich leicht Erstarrung des Glaubens ein. Wo man aber, wie heute vielfach, den Glauben — unter möglichster Zurückstellung des Tatsächlichen — aus dem Eindruck der religiösen Tiefe Jesu herleiten möchte, dürfte derselbe leicht in einen sentimentalen Heroenkult umschlagen. An Proben davon mangelt es nicht. Wo man dagegen, wie wir es wollen, die Entstehung des apostolischen Glaubens aus der Anschauung mannigfacher Tatsachen begreift, da wird immer auch der Trieb wirksam sein, die überlieferten Glaubensformen mit jenen Tatsachen in Beziehung zu setzen und sie durch diesen Zusammenhang zu beleben und konkret zu gestalten, oder neue Wendungen, Deutungen und Formen zu finden. In dem Maße als wir die Entstehung des urchristlichen Glaubens in seinem geschichtlichen Zusammenhang erfassen lernen, wird er uns verständlicher werden, und werden wir ihn sicherer und freier zu erfassen vermögen. Es ist also nichts mit dieser Furcht vor der Erstarrung des Dogmas durch die wirkliche Geschichte.

10.

Man könnte zum Schluß noch eine Erörterung der Frage erwarten, wie sich das Wunder zu dem Naturgesetz verhalte. Allein hierüber können wir uns nur noch kurz fassen. Das Naturgesetz ist die Formel für die empirische Regelmäßigkeit der Wirkung der Naturkräfte für sich und im Zusammenhang miteinander. Nun wird aber das Naturgesetz offenbar nicht aufgehoben, wenn der Geist die empirische Regelmäßigkeit des Geschehens nach seinen Zwecken zur Hervorbringung neuer Erscheinungen benutzt. In dieser

Richtung übt bekanntlich der Menschengeist von Anfang an seine Herrschaft über die Natur aus, ohne darum ihre Gesetze zu alterieren, vielmehr gerade durch Benutzung und Anwendung des gesetzmäßigen Geschehens. Man denke etwa an das Kochen, das Dreschen und Dörren des Getreides oder an die mannigfaltige Ausbeutung der natürlichen Kräfte, sei es der Tiere oder des Wassers, der Wärme oder der Elektrizität. In dieser Weise ist auch das Wirken des das Universum leitenden Geistes vorzustellen, wenn er wunderbare irreguläre Erscheinungen dem regelmäßigen Geschehen einfügt. Wie das geschieht, kann niemand sagen, da niemand auf der Höhe des göttlichen Geistes steht. Aber aus demselben Grunde vermag auch niemand die Unmöglichkeit derartiger Erscheinungen zu beweisen. Unsere Naturbetrachtung stößt immer wieder auf Unerklärliches und für uns Unmögliches, wie etwa auf das Geheimnis des Lebens. Solange wir derartige Rätsel zu respektieren haben, solange ist es kein Albdruck, den das Wunder auf unsere Vernunft legt. Wie es für die rein natürliche Betrachtung der Entwicklung ein Wunder ist, wie aus dem Unorganischen das organische Leben hervorgegangen ist, so haben wir keinen Anlaß, uns der Möglichkeit der für uns unbegreiflichen Erscheinungen zu widersetzen, die wir Wunder nennen.

Der evangelische Glaube und die Tatsachen der Heilsgeschichte — so lautete unser Thema. Wir haben erkannt, daß der evangelische Glaube dieser Tatsachen bedarf, daß er sie nie aufgeben kann, ohne sich selbst den Boden unter den Füßen fortzuziehen. Zweierlei faßt aber dieser Tatsachenglaube in sich, einmal daß es eine Geschichte gibt, die Gott zum Mittel seiner Offenbarung gestaltet hat, sodann daß im Zusammenhang dieser Geschichte sich besondere irreguläre Ereignisse zugetragen haben, die als besondere Mittel der göttlichen Offenbarung gedient haben. Diese besonderen Ereignisse sind nun aber nicht wunderbarer als die ganze Geschichte, deren Bestandteile sie sind. Denn von beiden gilt, was das Wesen des Wunders ausmacht, daß nämlich Gott in irdischen sinnlichen Formen sein Wirken und sein Wesen den Menschen eindrücklich macht, oder daß weltliches Geschehen zur Offenbarung Gottes wird. Wie nun das Menschengeschlecht, sollte es anders Gottes inne werden, solch einer Geschichte bedurft hat, so bedurften

bestimmte Perioden der menschlichen Entwicklung der Naturwunder, sollte anders Gottes Offenbarung ihnen eindrücklich werden. Auf diesem Wege der Offenbarung entstand der evangelische Glaube oder die erlebte Offenbarung. Sofern nun aber das Zeugnis der ersten Zeugen Christi von der erlebten Offenbarung in uns sich als der wirksame Erlösungswille Gottes empirisch erweist, glauben wir an die Offenbarung Gottes. Aber das heißt nicht nur, daß wir den geistigen Inhalt der Offenbarung innerlich hinnehmen, sondern das bedeutet auch, daß wir dieses Inhaltes als eines göttlichen gewiß werden, oder daß unser Glaube sich auch auf die Geschichte samt ihren Heilstatsachen erstreckt, die den Glauben der Jünger Christi hervorgebracht hat. Denn nur so haben wir den Glauben der Offenbarung, und nur so ist der Inhalt unseres Glaubens dawider gesichert, ein Produkt frommer Phantasie zu sein. Der Glaube der Apostel ist nur dann gegründeter Glaube, wenn die Geschichte und die Tatsachen, auf die sie ihn gründeten, wirklich sind, und zwar wirklich als Gottes Offenbarung. Da wir aber selbst durch Erfahrung der Realität des Inhaltes dieses Glaubens inne werden, sind wir, indem wir glauben, auch der Wirklichkeit der Heilsgeschichte und ihrer Tatsachen gewiß. Für uns begründet unser Glaube die Realität der Heilsgeschichte, aber an sich ist unser Glaube auf diese Heilsgeschichte gegründet.

Man sieht, nichts Geringes oder Peripherisches steht hier auf dem Spiel, sondern das Größte, was wir überhaupt haben, unser Glaube, und das Zentrum der Geschichte, wie wir sie als Christen verstehen, die Offenbarung. Es handelt sich uns bei alledem nicht um jede einzelne Wundergeschichte und nicht um alle Züge der christlichen Urgeschichte, denn wir vermögen nicht zu sagen, ob und inwiefern dies Einzelne Grund des Glaubens oder dann Offenbarung für Israel oder die Jünger Jesu geworden ist. Worauf es uns ankommt, ist etwas Größeres, darauf daß diese Geschichte als ganze Gottes Offenbarung ist und darauf, daß die Tatsachengruppen und die Tatsachen, aus denen der Glaube der Propheten und der Apostel hervorging, reale Tatsachen sind. Aber hiervon dürfen wir nicht lassen, denn dies aufgeben hieße den Inhalt des christlichen Glaubens aufgeben, hieße für Realität Phantasie eintauschen. Hier scheiden sich daher die Wege des „alten Glaubens“

und des „neuen Glaubens“, und kein Punkt ist denkbar, wo sie wieder zusammenträfen. Sie sind wie Parallellinien, mögen sie sich dann in der Unendlichkeit schneiden.

Wir mischen uns mit dem, was wir sagen, nicht in den Kampf der kirchlichen Parteien ein, sondern es handelt sich nur um den Glauben der schlichten evangelischen Christen. Sie sollen nicht grübeln über manche Frage, die ihnen die Kritik aufgibt und die für sie unlösbar ist. Sie sollen sich auch nicht eigensinnig den Weg in Gottes Reich bei diesem oder jenem Wunder erzwingen wollen. Eine Laientheologie, wie sie dabei zu entstehen pflegt, ist selten stichhaltig auch nicht für ihre Urheber. Möchten unsere Christen vielmehr aufrichtig und einfältig ihr Herz der Liebe Gottes erschließen, wie sie in dem Evangelium zu ihnen spricht. Wenn sie die erlösende und heiligende Macht dieser Liebe empfinden, dann werden sich ihnen nach und nach die Fragen und Rätsel lösen, die die Offenbarung Gottes dem denkenden Geist aufgibt. Die Rätsel lösen sich in dem einen Rätsel, daß die ewige Liebe sich unser in unseren Sünden annimmt und neue Kreaturen aus uns macht. Mag immerhin manches Einzelne uns auch dann noch unklar und zweifelhaft bleiben, der Zweifel ist überwunden und die Klarheit Gottes durchleuchtet unser Herz. Wir leben dann im Wunder der Liebe Gottes und wissen darum auch, daß dies Wunderbare einen wunderbaren Anfang in der Geschichte gehabt hat.

Es wird draußen Frühling. Auch die Religion scheint in unserer Mitte wieder einen großen Geistesfrühling hervorbringen zu wollen. Halten wir unsere Herzen darum bereit, daß der Frühlingshauch sie treffe. Niemand kann einen anderen für sich diesen Frühling erleben lassen, er gilt jedem einzelnen selbst und persönlich. So schenke Gott uns allen wieder die eigene Erfahrung und das persönliche Erleben seiner Gnadengegenwart. Dann wird uns auch das Verständnis wieder geschenkt werden für den großen wunderbaren Geistesfrühling, den Jesus Christus einst der Welt gebracht hat. Die Tatsache, die wir erleben, wird uns dann die Tatsachen der Anfänge der christlichen Religion beleuchten und diese jene. Wir glauben: das ist der Frühling unserer Seele und ihr Sommer, es wird auch ihrem Herbst erhalten bleiben. Und in Christus hat Gott sich der Welt offenbart, das ist der Frühling

der Weltgeschichte gewesen, und dieser Frühling hat einen wunderbaren Sommer mit reichen Früchten hervorgebracht, und diese Früchte werden bleiben auch dann, wenn der Herbst der Weltzeit hereinbricht.

Jesus Christus ist unser Herr und König, seine Herrschaft ist unsere Erlösung. Er hat in einer wunderbaren Geschichte seine erlösende Herrschaft in die Welt eingeführt und dadurch den Glauben zum beherrschenden Lebensinhalt seiner Jünger gemacht. Diesen Inhalt der Seele empfangen auch wir, wenn durch das Wort der evangelischen Verkündigung die Herrschaft Christi unsere Seelen unterwirft und uns durch sie die Seligkeit der Erlösung erleben läßt. Der Glaube der Apostel und unser Glaube sind nicht zwei Religionen, sondern die eine nämliche Religion, in der Jesus Christus unser König als der Herr der Seelen und der Herr der Weltgeschichte waltet. Ob es hell ist oder dunkel, ob es schnell geht oder ganz langsam, ob die Zustimmung den Widerspruch überwiegt oder der Widerspruch die Zustimmung: Jesus Christus bleibt dennoch der Herr und der Glaube an seinen Namen der Sieg.

Sancta trinitas.

Eine Trinitatispredigt.[1])

Text.

2. Kor. 13, 13: „Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi, die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen."

1.

Es war am Wege der Weltgeschichte, dort wo viele Pfade sich kreuzen. Drei Männer standen beieinander und sie priesen ihren Gott. Ein Brot trug der eine in der Hand. Er hob es empor und sprach: mein Gott ist der Schöpfer und Erhalter aller Dinge, er schafft die Menschen und schafft das Brot für sie, wie es war, so bleibt es. — Ein Kreuz ragte aus dem Arm des zweiten empor. Mein Gott, sagte er, ist der Erlöser der Welt, das Kreuz überwindet die Schuld; seit es aufgepflanzt wurde auf Golgatha gibt es Vergebung der Sünden und Seligkeit für alle. — Ein Buch trug des dritten Hand. Dies Buch, meinte er, enthält Gottes heilige Gedanken; wem sie gesagt werden, der spürt die Macht Heiligen Geistes, die ihn belehrt und erneuert zu einem frohen, starken und guten Leben.

Die drei Männer haderten miteinander, jeder meinte, er verkündige den wahren Gott. Was er sage, enthalte in sich, was die

---

[1]) Berlin Kaiser-Wilhelm-Gedächtniskirche Trinitatis 1907.

beiden anderen wollten, es sei die Wahrheit und die Hauptsache. Es war ein vierter Mann zu ihnen getreten, denn der Streit über die unendlichen Dinge wollte nicht aufhören. Nachdenklich hatte er zugehört und froh rief er: ihr streitet umsonst, ihr preist in Wirklichkeit ja nur alle den einen Gott, den Schöpfer, Erlöser und Tröster.

Wer hatte recht von den Männern? Der Streit, den sie führten, ist bis zu dieser Stunde nicht verstummt. Wir kennen ihn alle, daß Gott nur Vater sei, meinen die einen; in Christus dem Sohn geht den anderen auf, was sie von Gott sagen; an die Kraft des Heiligen Geistes denken die dritten zunächst, wenn sie von Gott reden.

Wer hat recht? Denken wir zunächst den Gedanken der drei Männer nach und blicken wir dann auf die Lösung des vierten, heute am Fest der heiligen Dreifaltigkeit.

2.

Es ist ein Gott, er ist der Schöpfer und Erhalter der Welt. Seine Macht rief die Welt hervor und läßt sie werden. Durch lange Entwicklungsreihen, in schweren Kämpfen und Katastrophen hat die Welt sich zu immer schöneren und reicheren Formen entfaltet. Aber der Geist, der am Anfang war, schwebte über ihr, waltend und gestaltend. Wer will nicht den großen Baumeister preisen, der diesen großen Plan entworfen und ihn mit so sicherer Hand in Wirklichkeit verwandelt hat?

Und jedem einzelnen Ding wies der Allwaltende seine Stelle an und gab ihm seine Lebensbedingungen. Er ist der große Brotherr und Brotgeber im Haushalt der Natur. Er ist es vor allem für uns Menschen. Er schenkte uns das Brot und fügte den Wein hinzu, er verband uns die Nahrung mit der Freude. Er erschloß uns den Blick für die stillfließenden Ströme der Erkenntnis und ließ reine Freude die empfinden, die aus ihnen tranken. Er drückte ein Zepter uns in die Hand, mit dem wir die Natur dienstbar zu machen vermögen. Wir haben das Feuer uns unterworfen und dann den Blitz. Wir lehrten das flüssige Wasser uns tragen und zwangen die Luft dazu. Wir erfanden mancherlei Werkzeuge und wir ließen sie dann ineinander wirken und zusammenarbeiten in der Maschine und in der Fabrik.

Dies und vieles andere hat unser Gott uns gegeben. Je genauer wir den Zusammenhang der Natur und die Wirkungen ihrer Kräfte erkennen lernen, und je sicherer unsere Hand wird das Zepter zu schwingen, das Gott uns gab, desto größer und gewaltiger wird uns der lebendige Gott, der Herr Himmels und der Erde. Allmächtig ist er und weise, der allen alles gibt. Für uns ist gesorgt, sagen wir, durch die Liebe des Vaters.

Aber indem wir dies Wort aussprechen, stocken wir. Die Liebe Gottes? Kann wirklich im Ernst von ihr gesprochen werden oder ist sie nur einer jener holden Träume, mit denen der Mensch sich hinwegtäuscht über die Schrecken des Daseins? So sprechen Tausende in unserer Mitte, müde traurige Menschen, nicht Pessimisten von Profession, sondern Pessimisten von Erfahrung. Und es sind unleugbare Tatsachen, die sie anführen.

Wer sieht es denn nicht, daß ein Meer von Schmerzen und Jammer dahinflutet über allen Glanz und alle Pracht dieser Welt? Wir stehen im Geist in einer blühenden Stadt am Fuß eines Vulkans. Ein Feuerstrom wälzt sich über sie hin, Menschenarbeit und Menschenleben in Asche verwandelt. Warumn hilft ihnen Gott nicht in ihrer schrecklichen Angst, warum übertönt das Rauschen des Lavastroms ihre Gebete? — Drunten im tiefen Schacht des Bergwerks sind giftige Gase aus dem Boden emporgestiegen. Hunderte von Menschen kämpfen mit keuchender Lunge und brechendem Auge den letzten Kampf, irre wirre Gebetsworte werden gestammelt, gellende Rufe nach einem Helfer werden ausgestoßen, aber der Gott der Liebe naht nicht zu helfen. — Wir treten in ein Krankenhaus. Mit hektischen Wangen redet da ein junges Menschenkind von Gesundheit und Glück, die Gott bald schenken würde, der Arzt wendet sich achselzuckend ab und sagt leise: heute wird es zu Ende sein.

Und wie im Menschendasein, so ist es auch in der Natur draußen, fast jeder Fußtritt zerstört Leben, und mit fühlloser Grausamkeit verschlingt ein lebendiges Wesen das andere. Man kann diese Beispiele ins Endlose häufen. Wozu sollen wir es tun, sind sie doch jedem bekannt. Und immer wieder kriecht aus ihnen wie ein giftiger Wurm hervor der häßliche kalte Zweifel: wenn es einen Gott gibt, so ist er nicht Liebe.

3.

Wir wenden uns dem anderen Bilde zu, dem Heiland mit dem Kreuze und der Dornenkrone. Es ergreift uns tiefer, so klein das Bild selbst ist, um das sich die Menschheitsgeschichte wie ein Rahmen legt. Ein innerstes Bedürfnis im Herzen trifft dies Bild. Der Mann vom Kreuz neigt sich herab zu uns und zieht uns empor zu sich. Wie von Mutterarmen werden wir umschlungen und wir blicken in Gottes Herz hinein. Hier ist die Liebe, die wir suchen, hier die Heilung für allen Schmerz des Daseins. Tausende rühmen es aus dankbarem Herzen, auch wir wollten es so gern rühmen.

Aber können wir es? Er scheint uns so nahe zu sein, der Mann der Schmerzen mit dem sonnigen Liebesherzen in der Brust. Und doch je länger wir ihn anschauen, desto weiter scheint er von uns zu weichen, denn er ist „der Herr". Dieser Jesus war nicht nur der wunderbare Mensch mit einem Herzen, wie wir es auch haben, in ihm lebte und wirkte ewiger Geist, allmächtiger Wille. Den wir wie einen Bruder meinten verstehen zu können, der ist der Herr der Menschheit und ihrer Geschichte. Er weilt nicht mehr unter uns, er ist fortgegangen von der Erde und herrscht vom Himmel aus über der Menschen Pläne und Ziele. Er hat eine neue Geschichte in der Menschheit begonnen, groß und wunderbar ist sie. Wie der Geist eines königlichen Bauherrn tausend Hände in Bewegung setzt und Millionen von Steinen zu stolzer Einheit zusammenfügt, so baut Christus den Tempel seiner Kirche und waltet als König in ihr.

Das ist der große Christus, der mächtige Herr des Menschengeschlechts und sein Richter. Du kannst mit ihm nicht spielen in sentimentalen Gedanken, denn der Ernst himmlischer Majestät liegt auf seinem Antlitz, streng und unterwerfend. Du kommst mit deinen Lieblingssünden nicht an ihn heran, denn der Geist der Heiligkeit umgibt ihn wie blendendes Licht. Sein Geist herrscht und siegt. Völker sind von ihm zur Höhe gehoben und vor ihm in die Tiefe gesunken. Throne sind wie Glas zersplittert an ihm und die Mächtigen in Staub versunken. Neue Lebensformen und Ideale, die die Jahrhunderte und Jahrtausende umspannen, sind geschaffen worden durch den Hauch seines Mundes. Er hat gesiegt und er hat gerichtet

auf den breiten Gefilden der Weltgeschichte, auf denen das Letzte sich entscheidet. Er ist der Herr, wie noch heute die Menschheit ihn und nur ihn nennt.

Ja wäre er mir nahe wie seinen Jüngern am galiläischen Meer, könnte ich von hinten den Saum seines Gewandes fassen, dürfte ich wie die Sünderin die Füße ihm küssen — mir wäre vielleicht geholfen! Aber nun ist er mir zu groß und zu rein, ich fürchte mich vor ihm und seinem heiligen Sonnenauge, vor der Macht seiner Hand, die die Welt bewegt, vor dem Fuß, der so tiefe Spuren hinterläßt, wo immer er die Menschenwelt berührt. Ich fürchte mich vor dem, der mich von der Furcht der Welt befreien soll, ich spüre mein Unheil nie lebhafter als vor dem Angesicht dessen, den man den Heiland nennt! — Seine Maße sind mir zu groß, sie passen nicht zu meinem Maß. Man sagt mir, ich möchte sie nur kleiner nehmen, er sei ja nur ein Mensch wie ich auch. Aber es geht nicht, denn die Maße sind schon richtig, ich betröge mich, wollte ich sie verkleinern. Und mehr noch, er nützte mir dann nicht mehr. Ich brauche ihn für all die Angst und Sorge meiner Seele so groß wie er ist, aber ich kann ihn nur so nicht gebrauchen. Meine Kleinheit und meine Dunkelheit erfordern seine Größe und sein Licht, aber sie verhindern auch, daß ich ihn ergreifen und festhalten kann. Es ist keine falsche Bescheidenheit, wenn ich das sage, es ist ungezierte Wahrheit. Wie dann? Der Heiland der Welt kann nicht mein Heiland werden!

4.

Auf das Buch vor mir verweist man mich. Es liegt vor mir und es kann nicht gen Himmel fahren, ich kann es mit meinen Händen festhalten, ich kann lange und immer wieder darin lesen, nichts hindert mich daran. Und dann kommen ja andere Menschen zu mir, die seinen Inhalt erlebt haben und die warmen Herzens seine Worte deuten. Das spricht auch mir zum Herzen. Ich lerne achten auf die Gedanken des Buches, denn wirkliches Leben dolmetschen sie mir, und Menschen, die mich und meine Bedürfnisse kennen, bringen gerade mir diese Gedanken nahe. Die Gedanken, die einst fremd und kalt vor mir standen, werden jetzt getragen von einem Hauch himmlischen Geistes.

Groß und wunderbar sind die Gedanken des Buches. Von dem Schöpfer der Welt und von dem Erlöser der Menschheit sagen sie so Anschauliches und Lebendiges, sie rücken Gott in den Rahmen meiner Tür und lassen ihn durch mein Fenster zu mir hereinschauen. Ich fange an seine Nähe zu spüren. Aber es ist nur ein Anfang. Meine Bedenken und Zweifel bleiben mir. Höre ich die Gedanken des Buches, so scheint alles gut zu sein. Lege ich sie beiseite, so schwinden mir die Gestalten des Schöpfers und des Erlösers. Das Buch ist wie ein Sockel, der immer fester in das Erdreich gesenkt wird. Aber die Gestalten auf dem Sockel wollen nicht feststehen, sie schwanken und stürzen. Was das Buch sagt, macht mir das Herz warm, aber ist es Wahrheit und Wirklichkeit, was es sagt? Was nützt mir der Sockel ohne die Gestalten darauf?

So scheint es nichts zu sein mit der Rede der drei Männer. Jeder pries seinen Gott, aber sein Gott will nicht mein Gott werden. Oder hätte der vierte Mann recht? Er meinte, nur der habe Gott, der alles zusammenzufassen vermag, was die drei sagten. Sehen wir zu, ob es sich so verhält. Nicht um das Begreifen handelt es sich uns, sondern um das Ergreifen von etwas Lebendigem und Wirklichem. Es rückte uns am nächsten im Buch, und das Buch wies uns zunächst zu Christus, dann zum Vater. Von unten nach oben wies es einen Weg. Sollte das der rechte Weg sein? Vom Buch und den Menschen mit dem Heiligen Geist im Herzen zum Herrn mit dem Kreuz und der Macht über die Seelen, vom Herrn zu dem Schöpfer mit dem Brot für die ganze Welt: wir wollen diesen Weg prüfen.

5.

„Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen“, so sagt der Apostel. Was ist es mit dieser Gemeinschaft?

Ein armes stilles Zimmer liegt vor uns. Da sitzt eine arme Frau, sie liest ihrem Kind aus der Bibel vor. Es ist ganz still im Zimmer, dazwischen deutet die Frau mit andächtigem Blick, als sähe sie mit dem inneren Auge etwas Großes und Wunderbares, dem Kinde das Gelesene. — Zwei Freunde sitzen beieinander, von den höchsten Dingen reden sie, und es schweigen allmählich die Fragen und es verstummen die Zweifel, und sie empfinden die

Gegenwart lebendigen Geistes, der ihr Herz bewegt. — In einer Kirche wird von den alten Wahrheiten der Bibel gepredigt und die Hörer vergessen ganz den Prediger, eine große Sache senkt sich in alle Herzen herab, sie alle in einem vereinigend.

Was ist es, das hier die Herzen bewegt und ihnen neue Empfindungen und neue Ziele bringt? Es sind nicht logische Schlüsse, nicht zwingende Verstandesgründe, nicht neue Gebote, nicht Darstellungen von Vorteil oder Schaden. Es ist die Macht des Heiligen Geistes, die das Herz eine neue Wirklichkeit empfinden läßt. Ein höheres geistiges Leben greift in unser Leben ein. Aber Macht und geistiges Leben sind Wille. Ein Wille von oben richtet sich auf uns, stark und unabweislich. Das ist das Nächste, wenn wir Gottes Wort hören, daß wir empfinden: wir werden gewollt. Weil wir so mächtig gewollt werden, darum fangen wir an zu wollen. Wir suchen Gott, nicht weil wir imstande wären ihn zu finden, sondern weil wir spüren, daß wir von ihm gesucht werden.

Das ist der Anfang und der Grund aller Gemeinschaft mit Gott. Aus dem Leben, das uns umgibt, und den Worten, die Menschen uns sagen, taucht ein Wille empor, und dieser Wille faßt und fesselt uns, er will uns. Heiliger Wille oder Geist von oben bewegt und erregt uns, indem wir menschliche Worte und Gedanken hören. Und alle Worte und Gedanken werden eins: er will mich.

Und doch hören die Menschen so häufig das Wort, und nur selten bewegt der Geist ihr Herz. Woher kommt das? Es liegt nicht an der Sache, es liegt an uns selbst. Es gibt ein grausiges Spiel in unseren Tagen, man spielt mit Gott. Interessante geistreiche Gedanken über Gott und sein Wirken dienen zum Zeitvertreib, dann, wenn man vom Ernst des Lebens und von der Wirklichkeit des Tages genug gehabt hat. Erst Essen und Trinken, Arbeit und Vergnügen, erst die Wirklichkeit, dann das Spiel, und Gott gehört zum Spiel der Phantasie und der Gedanken. Aber Gott ist Wirklichkeit, und die Wirklichkeit des Heiligen Geistes kommt nicht im Spiel. Sie wirkt nur auf den ernsten, schlichten und einfältigen Sinn, denn nur dieser läßt die größte und ernsteste Wirklichkeit auf sich einwirken. Aber wie viele unter uns verscheuchen doch die große Wirklichkeit des Heiligen Geistes durch geistreiche Einfälle und blendende Paradoxien, die ihnen kommen, wenn sie über die Gottes-

idee sich ihre Gedanken machen! Aber nicht auf unsere Gedanken kommt es an, sondern auf die Eindrücke der Wirklichkeit. Eindrücke sind nur da, wenn wir uns von dem Wirklichen drücken lassen.

Man redet wohl von Gott, aber man hat ihn nicht. Man streitet über den Gottesbegriff, aber man ergreift Gott nicht. Es ist mit all diesem Gerede der „Gebildeten“ wie mit einem Feuerwerk in der Nacht. Es prasselt und leuchtet, aber es versinkt sofort in Qualm, Dunkel und üblem Geruch. Das Feuerwerk ist nicht das Feuer, das erwärmt und erleuchtet. Willst du dies Feuer von oben haben, so laß deine eitlen Gedanken, laß das Spiel der Phantasie, sei still und demütig, innerlich bereit zu empfangen und dich zu unterwerfen. Eitelkeit ist der Todfeind der Religion, denn sie ist aufgeblähte Nichtigkeit, Schein ohne Sein. Aber Religion ist Wirklichkeit und wirkt Wirklichkeit, ein Sein im stillen Herzen, das nicht vor den Augen scheint. Fort darum mit dem eitlen Spiel, fort mit den blasierten Worten und den erkünstelten Stimmungen! Unsere Seele hungert nach Wirklichkeit, sie ist leer und ohne Inhalt. Da wollen wir die Eindrücke hinnehmen, die der Heilige Geist in uns wirkt, und die Wirklichkeit unser werden lassen, die von oben her in uns einströmt.

Wohl der Seele, die stille hält, wenn aus dem Leben, das sie umgibt, der Wille Gottes auf sie eindringt. Der Heilige Geist umgibt sie und schenkt ihr die Gemeinschaft mit einer anderen Welt. Sie spürt eine Wirklichkeit, die man nicht mit Augen sieht und die doch das Herz erfüllt. Mitten hervor aus ihrer täglichen Umgebung hat sich eine mächtige Hand emporgereckt und hat die Seele ergriffen. Und sie ruht in dieser Hand, sie fühlt sich unterworfen und doch über die ganze Welt erhoben, sie fühlt sich bewegt von einem anderen Willen und doch erst jetzt in Freiheit glücklich. Sie hat Gemeinschaft gewonnen mit dem Heiligen Geist.

Aber jetzt, da unsere Seele inne geworden ist der Kräfte der jenseitigen Welt, brechen alle Fragen und Bedürfnisse, die wir Erdenkinder und armen Sünder haben, mit verdoppelter Gewalt hervor. Wir haben sie alle, mögen sie auch bei vielen unter uns von der dicken Asche der Resignation verschüttet sein. Es lohnte sich nicht, meinten wir, zu fragen und zu suchen. Mit den Mitteln dieser Welt ist nichts zu finden, und die Tore zu einer anderen

Welt sind vermauert. Und nun haben die Tore sich geöffnet und Odem der Seligkeit und Licht der Freudigkeit strömt aus ihnen hervor, da wachen die Fragen auf, und die Bedürfnisse, die in Resignation erstickt zu sein schienen, regen sich wieder. Und sie werden kräftiger als sie waren, wie den Hunger erst der ganz spürt, der an der lang ersehnten Tafel sich niedergelassen hat.

Was unsere Seele wünscht und ersehnt, ist im letzten Grunde zweierlei. Unser Gewissen verdammt uns wegen unserer Vergangenheit, denn wir haben Schuld auf uns geladen. Erst jetzt da der Odem des Geistes uns anweht, spüren wir sie in ihrer Tiefe. Und wir wollen, zum anderen, gut werden, es soll endlich Ernst in uns werden mit dem Guten. Was einst nur dunkler Drang war, das ist erst jetzt unter jenem Hauch des Lebens heißes Begehren in uns geworden. Unser Wille und das Gute gehören zusammen, aber sie streben auseinander. Wer hilft uns in dieser Not? Wir brauchen festen und gewissen Trost und wir bedürfen ewiger unbeugsamer Kraft. Das ist alles. Danach sehnt sich die Seele, jetzt im Anbruch des neuen Tages weit stärker und quälender als vorher in den Träumen der Nacht. Wer vergibt uns das Böse und wer gibt uns das Gute? Das brauchen wir.

6.

Da tönt das Wort „die Gnade unseres Herrn Jesu Christi“ in unser Ohr. Gnade, ja das wäre es. Der Herr des Menschengeschlechtes ist Christus, und seine Herrschaft soll Erlösung sein. Nun wohl, hat der Mann am Kreuze, dessen Wille die Geschichte der Menschheit baut, es gewiß gemacht, daß mir vergeben werden kann, und kann er mich gut machen, dann freilich gehören wir zusammen. Das Sehnen meiner Seele treibt mich zu ihm; jetzt erst ist es so stark geworden, daß ich alle Scheu überwinde und daß ich ihm zustrebe.

Und dann ist etwas Neues eingetreten. Der Wille, der die Weltgeschichte bewegt, bewegt meine Seele, und der tiefste Kern der Geschichte wird meiner Seele Inhalt. Christus siegt über mich wie er alle besiegt hat. Meine Unterwerfung unter ihn ist meine Seligkeit. Eine neue Kreatur bin ich geworden durch Christus den Herrn. Sein allmächtiger Liebeswille schafft ein neues seliges

Menschengeschlecht, seine Kirche. Sein Wille zog mich hinein in diese Gemeinde der Seligen. Selig sind sie, weil er ihre Schuld und Bosheit nicht ansieht, sondern trotz derselben sie mit der bekehrenden und beseligenden Macht seines Willens durchdringt. Selig, weil sie Vergebung und ein neues Leben haben. In diese Gemeinde werde auch ich durch den Geist, der in ihr waltet, hineingezogen und dadurch komme ich unter den Einfluß Christi. Und dadurch werde ich gewiß, daß auch mir die Sünde vergeben wird, und daß auch mir Christus ein neues Leben schenkt.

Zu Christus führt uns der Heilige Geist. Was der Geist uns sagte, so, daß wir seine Wirklichkeit empfanden, das wird jetzt mit Christus Eigentum unserer Seele. Und fest und sicher verankert ist dies Eigentum, daß keine Flut des Zweifels es wegspülen kann. Jesus, der heilige Mensch, starb für uns und seine Treue im Leiden machte ihn zum sicheren Bürgen für uns. Diese Tatsache läßt uns der Sündenvergebung gewiß werden. Und Christus der himmlische Herr und Gott, dessen allmächtiger Liebeswillen das sündige Menschengeschlecht umwandelte zu einem Gottesvolk, ist auch mein Herr geworden. Tief im Grund aller Geschichte, im ewigen Gnadenwillen, da liegen fest eingebettet die Wurzeln, die auch das Fundament meines Lebens durchdringen und mir neue Kraft, ewige heilige Triebe zuführen. Nun bin ich gewiß, daß meine Seelennot ein Ende hat. Ich der schuldbeladene Sünder weiß, daß es wirklich eine Vergebung der Sünden gibt, und daß wirklich neues Leben von Christus ausgeht. Was der Geist mich spüren ließ, ist Wirklichkeit in Christus. Was ich zunächst rein persönlich erlebte, ist eine Tatsache der Weltgeschichte. Die Herrschaft Christi ist die Erlösung der Welt und sie ist meine Erlösung.

Und wieder erhebt sich die Frage: warum meiden so viele den Weg zu Christus, warum lassen sie ihn an sich vorübergehen, als ginge er sie nichts an? Was die Träume ihrer Seele ahnen, das hat er; was sie im tiefsten Innern wünschen, das gibt er. Sie sind zu ihm hin geschaffen, sie gehören zu ihm dem Herr der Weltgeschichte. Warum kommen sie nicht zu ihm?

Es geht wieder durch unsere Zeit ein großes Sehnen nach Vergebung und Reinheit. Warum kommt man nicht zu ihm, der die Geschichte angefüllt hat mit Vergebung und Reinheit? Es ist

doch kein nächtlicher Traum einzelner überspannter Seelen, es ist Wirklichkeit im hellen Tageslicht der Geschichte. Er hat es, und du brauchst es, warum läßt du ihn stehen? Ja, warum? Nun, es ist derselbe Sinn im Menschen, der sich über die Wirklichkeit des Heiligen Geistes in der Gemeinde hinwegtäuschte, der sich selbst belügt, als brauchte er Christus nicht. Und es sind viel nachgemachte, gefälschte Lebensmittel, die der Zeit angeboten werden statt Christus des Brotes des Lebens, Surrogate, Margarine, verwässerte Milch, Kleienbrot!

Ach wie viele Menschen in unseren Tagen führen eine durch und durch ungesunde Diät der Seele! Der Hunger und Durst nach der Gerechtigkeit kann in ihnen nicht aufkommen. So bleibt alles Schein, Fratze und Faxe in ihrem tiefsten Innenleben. Sie gleichen jenen schlechten Hausfrauen, die den ganzen Tag über naschen und die dann zu den Mahlzeiten nichts Ordentliches zu essen vermögen. Hier und da ein Bissen Ästhetik, dann und wann ein Schlückchen Poesie, hier ein Pülverchen Schopenhauerschen Pessimismus, dort ein Tröpfchen Nietzscheschen Übermenschentums, dazwischen ein Bonbon Wohltätigkeit oder eine Brauselimonade sensationeller „Fälle“ — um Gottes willen, wer kann dadurch satt werden und dabei gesund bleiben? Ihr, die ihr so lebt und vielleicht stolz seid auf dies großstädtische Leben, wie könnt ihr euch darüber wundern, daß ihr nie recht hungrig werdet und nie recht satt seid?

Hunger und Durst nach Gerechtigkeit! O, es ist etwas Gewaltiges um diesen Hunger und Durst, da die ganze Seele sich leer fühlt und von der ganzen Welt mit ihren schönen Gerichten sich abwendet, und schreit nach ihrem Gott um Inhalt. Sie hat den Gotteshunger und will Gottes satt werden. Und wir? Es ist uns zu groß, zu ganz, zu wirklich! Wir lassen es uns von der Poesie gern bieten, aber wir verbitten es uns für unser Leben. Wenn der große Hunger der Seele sich regt, dann werden alsbald Mittel gesucht, nicht etwa die Gnade zu erlangen, sondern den Hunger nach Gnade zu betäuben. Und wir haben so viel Mittelchen bereit, daß wir meinen der alten Gnadenmittel entraten zu können. Wenn es drinnen reißt und beißt und eine unsterbliche Seele nach ihrem Gott schreit, dann stürzt man sich in Zerstreuungen oder macht eine Kur durch, dann tändelt man in Sentimentalitäten oder kauft sich gar ein „ernstes Buch“ und stellt es

in den Bücherschrank, von der groben und gröbsten Lust ganz zu schweigen.

Und draußen steht der große Christus und um ihn die vielen, vielen aus unserem Volk, die stark, frei, froh und glücklich geworden sind durch ihren Christus, in allen Ständen, in allen Gruppen, zu allen Zeiten. Das waren Menschen mit dem großen Hunger und der großen Sättigung, das waren Wirklichkeiten, die um Wirkliches rangen und von Wirklichem lebten, von Christus und seiner Gnade. Und wir, wollen wir weiter leben von Tand und um Schein, wollen wir weiter uns das Rückgrat verkrümmen durch die Verbeugungen vor den Götzen des Tages, wollen wir weiter unsere Kinder erziehen zu Zwergen der Seele, an denen nichts groß ist als der Mund? Nein, Gott helfe uns allen, daß es besser werde in unseren Häusern und in unseren Herzen! Aber es wird nicht besser, wenn wir nicht wahr werden. Lasset uns folgen dem Zeugnis unserer hungrigen Seele. Zurück zu Christus, ruft sie, zurück zu dem großen Christus unserer Väter! Auf dieser Bahn blüht das Leben und wurzelt die Kraft. Hier ist der heilige Hunger nach Gerechtigkeit, und hier ist ein frohes, starkes und glückliches, ein wirkliches Leben. Wir wollen leben, leben — alle rufen es —, Christus ist der Weg zum Leben, und er ist das ewige Leben.

7.

Und dann, wenn wir in Christus das Leben unserer Seele gefunden haben, dann wird uns auch das letzte zu teil werden. Es ist der Glaube an „die Liebe Gottes“, des Vaters. Wer die Wirklichkeit des lebendigen Gottes erlebt hat, indem die Gemeinschaft des Heiligen Geistes ihn umfing, indem Christus, der Herr, seiner Seele tiefstes Bedürfnis ihm stillte, für den ist Gottes Liebe keine bloße Annahme, keine leere Möglichkeit, nein sie ist erlebte Wirklichkeit. — Aber worauf insonderheit sollen wir unseren Blick richten, wenn wir an diese Liebe des Vaters denken? Wenn der einzelne Mensch zum anderen sprach, und in seinen Worten Gottes Wille die Seele bewegte, dann nannten wir dies das Walten des Heiligen Geistes. Wenn wir die Liebesenergie Gottes, die die Geschichte der Menschheit baut oder die Kirche will, empfanden, dann sprachen wir von Christus dem Herrn. Aber außer den Mit-

menschen, die in gegenwärtiger Wechselwirkung mit uns leben, und der Geschichte, die unser geistiges Leben trägt und leitet, gibt es noch ein weites Gebiet des Seins, das das ganze Leben umspannt, es ist die Natur. Gott wirkt auf uns durch die Menschen, die in der Gegenwart mit uns in Verkehr treten und er wirkt in der Geschichte, sollte sein Wille nicht auch durch die Natur auf uns wirksam werden? Der Schauplatz der Geschichte ist unsere Erde, aber die Natur ist nicht auf diese Erde beschränkt, das Universum ist ihr Schauplatz. Im Universum waltet Gott und sein Wille bewegt die Natur und leitet sie zu seinem Ziel. Das ist das Letzte, was die Seele von ihrem Gott erfährt.

Die Liebe des Vaters waltet in dem weiten Weltzusammenhang. Wie oft hat man das gesagt und sich wohl gemüht an den blinkenden Sternen Gottes Liebe abzulesen. Aber so geht es nicht. Erst wenn wir in Christus die Liebe erkannt haben, die die Herzen der Menschen bewegt, erst dann versteht unser Herz, was Liebe ist. Und nun sehen wir mit neuem Blick auf alle natürlichen Gaben und Kräfte, die der Schöpfer gibt und erhält, damit Freude und Glück seine Kreatur erfülle. Wieviel reine Freude, wieviel jubelnde Wonne, wieviel tiefe Befriedigung wirken doch auch die rein natürlichen Zusammenhänge mit den Gütern, die sie uns schenken, mit der Erkenntnis und der Kraft, die sie auslösen. Und wie schließt sich das alles zusammen zu herrlicher freudebrausender Einheit mit dem tiefen Gefühl durch Christus erlöst zu sein. Nicht herausgerissen werden wir Christen aus dem natürlichen Leben, als wäre es eine dunkle Hölle. Nein wir spüren vielmehr, wie uns dies Leben, wenn wir erst Christus gewonnen haben, neugeschenkt wird, damit unser Leben vollendet und unsere Freude vollkommen sei. Wer die Welt preisgegeben hat um Christi willen, der gewinnt sie wieder in tausendfältiger Kraft und Schönheit.

Und nun zuckt und sprudelt es in der Natur, in deren weiten Zusammenhang wir alle eingegliedert sind, und es ist uns, als bewegte ein elektrischer Schlag dies ganze große Gefüge. Der ewige Wille der Liebe, der alles gut macht vom Anfang an, wird uns spürbar im Spiel der Naturkräfte und in der Gestaltung ihres Zusammenwirkens. Hier ist des Vaters Liebeswille. Ob die Sonne auf- und niedergeht, ob Saat und Ernte kommen und gehen, ob

neue Kräfte der Natur entdeckt werden, oder ob im alten Wechsellauf der Mensch zur Welt geboren wird oder lebenssatt von ihr abscheidet, ob der Hunger Sättigung findet oder ob der Liebe holde Geheimnisse tiefste Kräfte in unserer Seele erwecken: des Vaters Liebeswille gibt es und schafft es. Und in tiefem Dankesgefühl empfindet die Seele die Liebe des Allwaltenden. In ihm leben, weben und sind wir, und er ist nahe einem jeglichen unter uns.

O Welt, was hast du jetzt für ein neues Gesicht bekommen? Von Gott bist du, nicht finster und böse schaust du uns an wie ein gebändigtes Riesentier der Urzeit, nein aus dir blickt liebend das Auge des Allwaltenden auf uns, und seine Hand regt und bewegt sich in deinen Kräften. O Welt, du bist meines Vaters Welt, du wirst mir zur Wiege und zum Kahn, zur Vorratskammer und zum Lager, zum Hause und zum Ackerfeld.

Und schaue ich hin auf das Ganze meines Lebens oder auf das Ganze der Natur oder eines Volkes, wie viel mehr Güte und Freundlichkeit nehme ich doch wahr als Härte und Strenge, wie viel mehr Freude und Glück als Schmerz und Leid. Der Vater waltet auch hier freundlich leitend, ernst erziehend. Zieh ich die Summe aus meinem Leben, so falten sich mir die Hände zum Dank, der Vater hat doch alles wohlgemacht.

Freilich nur der kommt zum Vater, der den Sohn fand. Nur wem die geistige Herrschaft Christi die Seele unterwarf, vermag die ewige Liebe in der Natur zu empfinden. Nur wem an Christi Licht das Auge der Seele aufging, sieht das Geheimnis der Liebe auch in den Schickungen und Fügungen des natürlichen Lebens. Der Gnadenwille Jesu Christi, der die Geschichte bewegt, läßt die Herzen inne werden des Liebeswillens des Vaters, der das Weltall durchdringt. Dunkle Rätsel bleiben. Das Elend und das Unglück, die Unbeugsamkeit des Naturgesetzes und die Unlenkbarkeit des ehernen Trittes der Naturereignisse. Kein Verstand durchdringt sie und kein Wille meistert sie. Aber trotz allem bleibt das Herz dessen gewiß, daß allwaltende Liebe uns umgibt. „Über dir der alte Gott und von unten sind ewige Arme“, dies Schriftwort spricht unser Glaubensbewußtsein aus. Die Liebe über uns und die Liebe unter uns! Wo könnten wir denn hin verweht werden und die Liebe wäre nicht da? Und wohin könnten wir denn fallen und wir

fielen nicht in die ewigen Liebesarme? Ist der Vater in allem, so sind wir in ihm, wir mögen hinkommen, wohin immer. Und wenn einst im Tode unsere Seele wie ein Staubkörnlein im Weltall versinkt, wohin könnte sie dann kommen, wo nicht die Liebe des Vaters wäre?

O ewige allwaltende allgegenwärtige Liebe, ich danke dir, daß ich dich gefunden, denn du machst mich des Lebens froh im Leben und im Sterben, ich bin in deiner gütigen Hand von meinem ersten Moment an bis in die weite Ewigkeit! Aber doch sind so viele unter uns, die wollen von dieser großen allumspannenden Liebe nichts wissen. Sie leugnen sie, denn sie wollen sie nicht sehen. Ihr Herz ist wie ein Sieb, was hineinkommt, rieselt durch ins Leere hinab. Der undankbare Mensch hat ein Herz wie ein Sieb und wie eine verkrümmte kranke Hand. Er kann nichts fassen, halten und behalten; und wird ihm das Reichste geboten, es fällt hin und er hat es nicht und hat nichts davon. Wir sind undankbar gegeneinander von klein auf und wir sind undankbar gegen Gott bis in unser Alter. Die Undankbarkeit macht uns arm, bettelarm, die Undankbarkeit macht uns gottlos und bitter elend. Hört doch nur darauf hin. Wie beredt wird jeder Mund unter uns, wenn es gilt die Übel und Leiden, die Zurücksetzungen und Beleidigungen aufzuzählen, die man erlebt hat. Und wie wortkarg und einsilbig wird die Rede, wenn es sich um Gottes gute Gaben handelt. Käme nicht die Eitelkeit mit herein, die doch auch einiger Gaben sich rühmen will, man könnte glauben, Gott habe alles, alles schlecht gemacht. Es gibt eben Menschen, bei denen haben Gott und die Regierung immer unrecht.

Aber nichts straft sich selbst so sicher und so furchtbar, als die Undankbarkeit. Die Undankbarkeit kommt zu keinem inneren festen Eigentum. Sie hat auch das Beste und Schönste, das Innerlichste und Tiefste nur äußerlich und zum Schein, denn sie läßt es nicht in das Herz herein. Darum kann der Undankbare alle Güter Gottes bekommen, und er hat sie doch nicht. Er hat die Früchte, aber er sieht nicht den Baum; er bekommt Gottes Gaben, aber er spürt Gott nicht. Sein Herz ist eben ein Sieb, und Siebe sind immer leer. Um unserer Undankbarkeit willen haben wir Gott nicht, wir bleiben im Herzen leer, wir bleiben gottlos. — So bewege

Gottes Liebe uns das Herz, daß wir dankbar werden und in solcher Dankbarkeit dann schmecken und fühlen die Liebe von oben, die uns das Leben gibt und erhält. Dann kommt Freude und Friede, Mut und Tat in unser Dasein. Wer von uns trüge nicht Begehr danach?

8.

Wir sind, wenn wir jetzt zurückblicken, einen langen Weg gegangen. Von unten führte er nach oben. Der demütige schlichte Mensch erfährt die Wirklichkeit und Nähe Gottes, indem in den Worten und Gedanken, die ihm gerade seine Umgebung sagt, ein heiliger Wille sich auf ihn richtet. Die Seele, in der so der heilige Hunger entstand, empfängt dann von Christus dem Herrn die Gewißheit der Gnade als Vergebung und Kraft. Und dem dankbaren Sinn wird in dem Werden der Natur und in den Fügungen und Führungen seines Lebens die Liebe Gottes des Vaters offenbar.

Dreifach ist die Beziehung, die uns mit der Welt um uns verbindet. Es sind einzelne Menschen, die sich um uns persönlich kümmern, es ist die einheitliche Kraft des geschichtlichen Lebens, die uns unterwirft, und es ist der Naturzusammenhang, der uns bestimmt. Eine weitere Beziehung zwischen uns und unserer Umwelt ist nicht vorhanden. Und da waltet nun die ewige Liebe und hat diese dreifache Beziehung zum Mittel ihrer Wirkungen geordnet. Die Zeitgenossen, die mich umgeben und meiner Seele sonderlichen Bedarf kennen, reden von Gott zu mir, wie ich es brauche und verstehe, und in ihren Worten wirkt der Heilige Geist und ich spüre es durch ihn: Gott will mich. Und indem ich dies spüre, bin ich hineingezogen in einen weltumspannenden geschichtlichen Prozeß, das Leben der Kirche Christi, und ich empfinde es in ihm: Gott will die Kirche. Aber alle Geschichte verwirklicht sich nur auf dem Boden der Bedingungen, die die Natur bietet. Je mehr ich Gottes Liebesenergie in der Geschichte kennen lerne, desto sicherer wird mir auch, daß Gott den Zusammenhang des natürlichen Lebens schafft: Gott will die Welt.

So wird der Zusammenhang unseres Lebens mit der Welt uns zu einem Zusammenhang mit Gott. In diesem dreifachen Zusammenhang wirkt der dreifaltige Gott auf unsere Seele ein, Vater, Sohn und Heiliger Geist. Wer aber dies verstanden hat, der erkennt auch,

welch lebenstiefe Wahrheit in dem Glauben an den dreifaltigen Gott liegt, und warum jede Lockerung dieses Glaubens uns um ein Stück göttlicher Wirkung im Leben ärmer macht. Wir glauben an den lebendigen Gott, denn wir erfahren seine Macht und Liebe durch sein lebendiges uns von allen Seiten her umfangendes Wirken. Gott liebt uns. Aber Lieben ist Wollen, und Wollen ist Persönlichkeit. Gott will uns einzelne als Heiliger Geist, Gott will die Gemeinde der Erlösten in der Geschichte als der Sohn, Gott will die Kräfte und das Leben und die Befriedigung der Welt als der Vater. In diesem dreifachen Wollen erleben wir ihn als dreifachen Willen oder dreifache Person. Und doch ist es wieder der eine Gott, der Liebe ist, den wir in den großen Gebieten des Daseins, in die unser eigenes Leben verflochten ist, kennen lernen.

Es ist alles so einfach und klar. Wir haben es nie mit einem Teil Gottes zu tun, denn Gott hat keine Teile, denn er ist unteilbare Person, ist die eine weltumspannende Liebe. Und wiederum erleben wir den ganzen Gott mit seiner ungeteilten Liebe, wenn er als Heiliger Geist uns zum Sohn führt, und wenn wir den geschichtlichen Willen des Sohnes uns umspannen fühlen, und wenn der Sohn uns zum Vater führt und wir fühlen, wie uns der Liebeswille gehört, der das Weltall trägt. Das ist einfach, denn es läßt sich erleben, die Kinder spüren es und den Geringen und Armen wird es zuteil, ganz und ungemindert. — Und dann erheben sich wieder Schwierigkeiten, die den Himmel überragen und tiefer gehen als die tiefsten Tiefen des Geistes. Die gewaltigsten Geister haben davon nur stammeln können, und je mehr das Denken sich damit befaßt, desto größer werden die Rätsel. Der eine Gott ist der dreifaltige Gott. Das ist das Wunderbare, daß jeder es erleben kann, und daß doch niemand es in Begriffen und Worten restlos und klar erläutern kann. Es ist wie mit dem Leben und wie mit der Liebe, alle haben sie und niemand kann sie erklären. Und mehr, es ist das Leben und die Liebe selbst, vor denen wir stehen, aus ihnen und für sie lebend und liebend, und doch von einem seligen Geheimnis umgeben und getragen.

Das ist die heilige Dreifaltigkeit, wie sie unser Leben ist und unser Leben wirkt. Wir wollen sie erleben und wir alle können sie erleben. Das Erleben wird sie in uns verklären zu großer

heiliger Gewißheit, und wir werden leben aus ihr, in ihr und für sie. Mag es dann mit dem Erklären auch gar verschieden bei uns es sich verhalten, zum ewigen seligen Leben offenbart sich Gott in uns. So schenke er selbst uns dies neue Leben mit seinem Frieden und seiner Freude, mit seiner Seligkeit und Ewigkeit. Es faßt alles in sich, wessen unsere Seele bedarf.

Der Trinitatissonntag ist das Tor, durch das wir in die zweite Hälfte des Kirchenjahres eintreten. In dies Tor tritt alles ein, was uns die erste Hälfte des Kirchenjahres gebracht hat, und aus diesem Tor tritt alles hervor, was wir in der zweiten Hälfte des Kirchenjahres erhalten sollen. Denn nichts anderes als die Gaben des dreifaltigen Gottes verkündet die erste wie die zweite Hälfte des Kirchenjahres. Auch wir stehen in dieser Stunde an diesem Tor. Aus drei gewaltigen Quadersteinen ist es erbaut. Wollen wir nun nicht davor stehen bleiben und mit spitzigen Fingern an den feinen Bildern kratzen, die der fromme Glaube der Jahrhunderte in die Steine geritzt hat, oder mit noch spitzigeren Gedanken die alten Klammern zu zersetzen versuchen, durch die Empfindung und Gedanke der Kirche die Steine zur Einheit verbanden. Laßt uns nicht streiten darüber, warum Gott gerade so und nicht anders dies Tor gebaut hat. Nicht zum Ansehen und nicht zum Hadern ist das Tor da, sondern es fordert zum Eintritt auf. Und wer eintritt in dies Tor, dem wird sich auftun die Welt ewiger Wahrheit und Liebe, und er wird Trost und Kraft finden in bösen und guten Tagen.

So wollen wir hineingehen in das Tor der Offenbarung des dreifaltigen Gottes, heute und alle Sonntage und alle Tage unseres Lebens. Da drinnen ist himmlisches seliges Leben, die Praxis dieses Lebens selbst, keine gemalte Theorie davon.

So kommt alle zu dem lebendigen dreifaltigen Gott. Die Gnade unseres Herrn Jesu Christi und die Liebe Gottes und die Gemeinschaft des Heiligen Geistes sei mit euch allen! Amen.

Gewissen und Gewissensbildung.[1])

Eine zunächst praktischen Zwecken dienende Erörterung über das Gewissen kann einen doppelten Weg einschlagen. Man kann, das Verständnis des Begriffes „Gewissen“ voraussetzend, einen Kranz von Betrachtungen und Nutzanwendungen um das Gewissen flechten, man kann aber auch seinen Ausgang von einer Feststellung des Begriffes Gewissen nehmen und diese so anordnen, daß Leser oder Hörer genötigt werden sich selbst die praktischen Konsequenzen zu bilden.

Mag jener erste Weg der Betrachtung immerhin an lohnenden und farbenprächtigen Aussichten vorüberführen, so wird doch der Erfolg, der sich dabei ergibt, ein geringer sein. Da nun eine deutliche Einsicht in das Wesen und den Zusammenhang der geistigen Funktionen, die wir als Gewissen bezeichnen, keineswegs bei allen Gebildeten vorauszusetzen ist, indem bekanntlich auch heute noch Theologen wie Philosophen in ihren Definitionen des Gewissens und ihrer Schilderung seiner Tätigkeit sehr weit auseinandergehen, wird es geboten sein und zu der Gewissenhaftigkeit, zu der eine Betrachtung wie diese schon durch ihren Titel auffordert, sich schicken, wenn wir im folgenden den zweiten Weg einschlagen, und uns vor allem über das Wesen des Gewissens Klarheit zu verschaffen trachten.

---

[1]) Erschienen ist dieser „erweiterte Vortrag“ im Verlag von Fr. Junge, Erlangen 1896. — Mehrere Anmerkungen sind fortgelassen, dies und jenes ist verbessert oder ergänzt worden.

1.

Was ist das Gewissen? Eine unnütze Frage, sagt wohl der eine oder der andere. Das lernen unsere Kinder ja bereits auf den ersten Stufen des Religionsunterrichtes: das Gewissen ist die Stimme Gottes im Menschen. Man kann für einen Augenblick diese Begriffsbestimmung für genügend ansehen. Wir erinnern uns an Tage unseres Lebens, da den lockenden Stimmen der Welt und ihrer Lust gegenüber, da im Gegensatz zu den Überlegungen von Fleisch und Blut, sich laut die Stimme des Gewissens, warnend oder abmahnend, in uns erhob. Es war freilich Gottes Stimme, die hier gegen Welt und Fleisch sprach. — Und wenn in den Dramen Shakespeares, des großen Gewissensdichters, selbst in die Träume hinein die furchtbare, verurteilende Stimme des Gewissens klingt, sollte das nicht Gottes Stimme sein, der auch eine Lady Macbeth und Richard III. nicht zu entfliehen vermögen?

Doch nur scheinbar sind diese Gründe. In Wirklichkeit kann jene Definition durch sichere Beobachtungen und Tatsachen als einseitig und völlig ungenügend erwiesen werden.

Wie mannigfach ist doch die Stimme des Gewissens in den Herzen der Menschen von den Tagen Adams bis heute! Wie schreckliche, gott- und sittenlose Dinge hat nicht das Gewissen die Menschen zu vollbringen gelehrt? Haben jene Heiden gewissenlos oder gegen ein besseres Gewissen gehandelt, welche die Unzucht als Gottesdienst betrieben, welche das Fleisch ihrer Feinde verzehrten, welche die Witwe auf dem Scheiterhaufen ihres Mannes verbrannten? Oder war es ein Handeln ohne Gewissen, wenn jene „schwachen" Christen in Korinth meinten, von dem Fleisch, das etwa bei dem Götzenopfer abgefallen war, nicht essen zu dürfen, da jenes Fleisch sie in Gemeinschaft versetze mit den Götzen, als wirklichen Wesen (1. Kor. 8, 7 ff.)? Der Apostel Paulus hat ihr Verhalten nicht gebilligt, aber er hat ihr Gewissen erkannt als das „schwache" Gewissen, d. h. so beschaffene Gewissen, wie eben „Schwache" es haben (1. Kor. 8, 7. 10).

Man kann diese Beobachtungsreihe sich bis in die Gegenwart erstrecken lassen. Jene Leute, welche ihre „Ehre" meinen nur durch das Blut des Beleidigers reinwaschen zu sollen oder zu können,

jene anderen, denen in schwerer aussichtsloser Lage die Pistole als der einzige ehrenhafte Ausweg erscheint, sie handeln keineswegs immer gegen ihr besseres Gewissen, nein, sehr oft wenigstens, folgen sie — widerstrebend vielleicht — der Stimme ihres Gewissens.

Man redet also von einem schwachen, einem irrenden Gewissen, und es gibt ein Gewissen, das den Menschen vom Guten abhält und zum Bösen anleitet. Sollte dieses Gewissen „die Stimme Gottes" sein? Wollte man aber antworten, daß es sich in den oben angeführten Fällen nur um das natürliche Gewissen des Menschen, nicht aber um das christliche Gewissen handle, so führt uns dieser Einwand nur auf ein neues Mißverständnis. Der Begriff des Gewissens ist nämlich keineswegs eine christliche Errungenschaft. Wie das Alte Testament das Wort nicht kennt, so sucht man es bekanntlich auch in den Reden Jesu vergeblich.[1]) Erst Paulus, Petrus und der unbekannte Verfasser des Hebräerbriefes haben das Wort in den christlichen Sprachschatz eingeführt, und zwar in einer Weise, die es als fraglos erscheinen läßt, daß sie nichts weniger beabsichtigen als den Begriff formell umzubilden. Entstammt also dieser Begriff dem sittlichen Bewußtsein der griechisch-römischen Kulturwelt, so ist es unberechtigt von dem

[1]) Bekanntlich nur LXX Koh. 10, 20 als unzutreffende Übersetzung des hebr. מַדָּע; dazu Sapient. 17, 10. In den Reden Jesu in der unechten Perikope Joh. 8, 9, wo das Wort zudem sicher nicht ursprünglich ist. Siehe hierzu wie zu den sprachlichen Fragen im folgenden die ebenso durch Solidität als Feinheit des Geistes ausgezeichnete grundlegende Arbeit von Kähler, Das Gewissen, Bd. I, Halle 1878, sowie den Artikel συνείδησις in Cremers Bibl. theol. Wörterbuch; dazu die vorzügliche Untersuchung von Mosheim, Sittenlehre der Heil. Schrift III (1743), S. 209 ff. Außerdem Ewald, De vocis συνειδ. apud scriptores N. T. vi ac potestate, Lips. 1883; Mühlau, Die bibl. Lehre v. Gewissen in d. Mitteil. u. Nachr. f. d. ev. Kirche in Rußland 1889 Sept. Die weitschichtige Literatur habe ich keinen Anlaß aufzuzählen. Ich hebe neben den ethischen Systemen von Harleß, Oettingen, Th. Häring (Das christl. Leben S. 64 ff.), L. Lemme (Christl. Ethik I, 165 ff.) und Franks Syst. der christl. Wahrheit I, noch bes. hervor Luthardt, Zur Ethik (1888) S. 1 ff.; Ritschl, Das Gewissen 1876, sowie die Monographien von R. Hofmann (1866) u. Gaß (1869), s. auch J. Kaftan, Die Wahrh. d. christl. Relig. 1888, S. 520 ff. K. Kittel, Sittl. Fragen 1885; Wohlrabe, Gewissen u. Gewissensbildung 1883; Weckesser, Zur Lehre vom Wesen des Gewissens 1886; Elsenhans, Wesen u. Entstehung d. Gewissens, 1894; G. Rost, Das Gewissen u. das sittl. Grundgesetz 1906.

christlichen Gewissen seinen Ausgang zu nehmen. Vielmehr ist zuvörderst der gemeinschaftliche Gedanke zu finden, gerade so wie derjenige, welcher über christliches Denken und Fühlen reden will, verpflichtet ist, sich zuvor über das Denken und Fühlen im allgemein menschlichen Sinne Klarheit zu verschaffen.

Aber gegen die in Rede stehende Definition erheben sich noch weitere Bedenken. „Die Stimme Gottes" sagt man. Daraus scheint zu folgen, daß es außer dieser keine andere Stimme Gottes gibt. Dann wäre aber diese Definition die klassische Formel für die Aufklärung.[1]) Indessen selbst auf diesem Standpunkt würde die

---

[1]) Wie wenig die Darstellungen der Geschichte des Begriffes Gewissen genügen, kann man daraus abnehmen, daß man in denselben vergeblich nach dem Ursprung dieser Definition sucht. Schleiermacher führt sie als selbstverständlich in die Theologie ein (Der christl. Glaube § 83, I[5], S. 461): „Die Stimme Gottes im Gemüt als eine ursprüngliche Offenbarung Gottes". Aber die Definition ist natürlich älter, schon F. Buddeus bespricht sie ablehnend in den Institutiones theol. moral. 1717 p. 90. Sie findet sich z. B. bei Weigel, Der güldene Griff c. 25 „der Wille Gottes ist das unwandelbare Gesetz Gottes im Menschen, mit Gottes Finger in das Herz geschrieben". So auch J. Chr. Edelmann in seinem Bekenntnis (s. Klose, J. Chr. Edelmann S. XXII vgl. S. 206, 274), auch schon Th. Thamer (s. Neander, Th. Thamer S. 24, 28). Diese Definition wird aber durch den Gedanken der Aufklärung von einem dem Menschen anerschaffenen natürlichen Sittengesetz und durch die scintillulae et igniculi clarae illius lucis der alten Dogmatiker (Gerhard III, 42 vgl. Heidegger: consc. non aliud sit quam deus ille in corde loquens — mit dem guten Zusatz: absolvens vel convincens XXII, 81) zurückgehen auf die scholastische Idee der synteresis, als des habitus der principia operabilia (Thomas, Summa I quaest. 79 art. 12 cf. Bonaventura, Breviloq. II, 11: synderesis cuius est remurmurae contra malum et stimulare ad bonum, dazu in Sent. II dist. 39 art. 2 quaest. 1: lex naturalis vocatur collectio praeceptorum iuris naturalis. Duns Scotus II δ 39 q. 2, 4: habitus principiorum qui semper est rectus; Heinrich v. Gent, Quodl. 1 q. 18, Gerson, Opp. I, 398 ff., schon Joh. Damasc. Fid orth. IV, 22: *νόμος τοῦ νοὸς ἡμῶν*) s. dazu Joh. Wessel (Farrago rerum theolog. de prov. dei 11 Opp. p. 722): inspiratum spiraculum vitae divinitus et divinam tum voluntatis tum intelligentiae assistentiam, vgl. das „Fünklein" bei Eckhardt ed. Pfeiffer S. 113, 33. Den letzten Ursprung der Definition wird man aber zu erblicken haben in dem antiken Gedanken des dem Menschen anerschaffenen Naturrechtes oder dem „Dämon" in unserer Brust (z. B. Cicero de rep. III, 22, 33. Mark Aurel II, 13; III, 6), der bei den alten Apologeten des 2. Jahrh. als Einwohnung von Logosteilen in dem Menschen wiederkehrt.

Definition kaum genügen, da man doch in irgendeinem Sinn von einer sonstigen Offenbarung Gottes, sei es in der Natur, der Geschichte oder auch in dem gesamten praktisch sittlichen Bewußtsein würde reden wollen. Aber auch wenn man, „eine Stimme Gottes“ sagen würde, wäre der Schade damit nicht gebessert, da dann diese Stimme in ihrer Besonderheit durch nichts näher bestimmt wäre, es also eine leere, rein formale Erklärung wäre, die auf eine Reihe sonstiger Erscheinungen ebensogut paßte.

Daß jeder, der in irgendeinem Sinne eine geschichtliche Offenbarung Gottes annimmt, mit dieser Definition nicht zufrieden sein kann, bedarf nicht erst des Beweises. Endlich muß aber noch darauf hingewiesen werden, daß der „Stimme Gottes“ doch auf alle Fälle das Merkmal der allgemeinen Gültigkeit eignen müßte. Wenn sich uns nun ergeben wird, aber angesichts der oben beigebrachten Beispiele schon hier als sicher angesetzt werden kann, daß das Gewissen seinen Ruf nur an den einzelnen Menschen, in dem es redet, ergehen läßt, so wird uns die Unrichtigkeit der in Rede stehenden Definition nur noch mehr einleuchten.

Sind aber diese Beobachtungen im Recht, so dürfte sich m. E. diese Definition trotz ihrer Kürze und Faßlichkeit auch für den Religionsunterricht schwerlich empfehlen. Daran ist festzuhalten, selbst wenn sich später zeigen sollte, daß jener Formel an dem besonderen sittlichen Bewußtsein des Christen doch eine gewisse Stütze ersteht.

2.

Wir sehen uns genötigt einen anderen Weg zum Verständnis des Gewissens zu suchen, als den durch die abgewiesene Definition bezeichneten.

Wir müssen überhaupt nicht bei einer gegebenen Formel, sondern bei der Beobachtung des ethischen Phänomens des Gewissens einsetzen.[1]) Am deutlichsten und hellsten pflegt das Gewissen vernommen zu werden nach einer sittlichen (resp. unsittlichen)

[1]) Man hat noch heute allen Anlaß, mit Bewunderung die scharfen Beobachtungen Kants zu studieren. Derselbe nennt das Gewissen „das Bewußtsein eines inneren Gerichtshofes im Menschen“ (s. Metaphys. Anfangsgründe der Tugendlehre, WW. ed. Hartenstein VII, 245). In der „Religion innerhalb

Handlung, diese mag nun zur Tat oder zum Wort geworden sein oder nur eine innere Bewegung des Menschen geblieben sein. Besonders verständlich wird uns wohl das Gewissen, wenn böse Handlungen oder Regungen in Betracht stehen.

Es ist zuvörderst klar, daß es sich dabei nicht nur um die Erinnerung, um ein „Protokoll unserer Tat" (Schopenhauer) handelt; diese Erinnerung „beißt", sie ist zugleich ein Urteil, das eine besondere Qualität der Handlung ausdrückt. Wir haben etwas getan, was uns Ehre, Erfolg und das Lob der Menschen eingetragen hat. Da leuchtet es plötzlich in uns auf und wie durch einen Blitz wird unser Inneres bis in seine Gründe und bis hinab zu seinen Wurzeln erleuchtet. Wir urteilen über jene Tat, sofern sie unsere Handlung war: das war böse!

Umgekehrt wir haben etwas getan, was man scharf tadelt als töricht, als schädlich für uns und andere. Und wieder fällen wir mit vollster innerer Sicherheit das Urteil: es war doch gut oder recht!

Dieselbe Beobachtung läßt sich in bezug auf künftige Handlungen machen. In dem Maß als wir die Ruhe und Klarheit haben auf die innere Selbstbeurteilung acht zu geben, und es uns möglich ist die in Aussicht genommene Handlung als bereits vollzogen vorzustellen: in dem Maß macht sich hier die genau entsprechende Erscheinung wahrnehmbar. — Es bedarf nicht erst des

---

der Grenzen d. bloßen Vernunft" S. 201 (ed. Kehrbach) heißt es: „Das Gewissen ist das Bewußtsein, das für sich selbst Pflicht ist" oder: „es ist die sich selbst richtende moralische Urteilskraft" (S. 202), s. weiter in den Anfangsgr. der Tugendlehre (Hartenstein VII, 204) die Sätze: „jeder Mensch als sittliches Wesen hat ein solches ursprünglich in sich", es ist „die dem Menschen in jedem Fall eines Gesetzes seine Pflicht zum Lossprechen und Verurteilen vorhaltende praktische Vernunft", seine Beziehung ist also nicht auf ein Objekt, sondern bloß aufs Subjekt". — Sonst sei hier noch erinnert an Melanchthons Auffassung, nach der das Gewissen ein Syllogismus practicus ist, wobei das Gesetz die major, die minor samt der conclusio die Anerkennung oder Verwerfung der Tat ist (Corp. ref. XXI, 1083). Auf dieser Linie bewegt sich auch die Erkenntnis von Buddeus, daß das Gewissen Beurteilung unserer Taten nach dem Gesetz ist (Inst. theol. mor. p. 90 § 2). So dann auch der Philosoph Wolf: „Das Urteil von unseren Handlungen, ob sie gut oder böse sind" (Vernünftige Gedanken von der Menschen Tun und Lassen 1720 § 73). Diese Definitionen leiden an dem Fehler, daß sie zum Maßstab des Gewissensurteils entweder das Gesetz machen oder aber in der Weise der Scholastiker den angeborenen moralischen Vernunftinhalt.

Nachweises, daß das Gesagte nicht nur auf einzelne Handlungen, sondern ebenso auf Gruppen und Reihen von Handlungen Anwendung findet. Indem nun aber das ganze sittliche Leben eine Kette in sich zusammenhängender Handlungen bildet, wird das Gewissen sich nicht nur auf das Einzelne in seinen nächsten Zusammenhängen, sondern auch auf das Ganze des sittlichen Lebens beziehen können. Es ist ebenso denkbar, daß das Gewissen dem Kind seine kleine Unehrlichkeit in der Schule, als dem verkommenen Studenten seine vergeudete Jugendzeit und einem Napoleon auf St. Helena den dämonischen Ehrgeiz seines Lebens vorhält. Immer aber haftet das Gewissen zunächst an den einzelnen Handlungen, nicht nur weil wir jene Reihen im ganzen nur selten überschauen, sondern auch weil dieselben in unserem Denken sich alsbald wieder in ihre einzelnen Faktoren auflösen, wobei das eine in den Vordergrund des Bewußtseins tritt, das andere nicht mehr direkt oder nur als gleichsam mittönend empfunden wird.

Indem ich darauf verzichte auf letzteren Gedanken näher einzugehen, können wir nun versuchen aus den beobachteten Erscheinungen die festen Merkmale derselben abzuleiten.

Wir sagen 1. das Objekt, auf welches sich die Tätigkeit des Gewissens bezieht, sind unsere Handlungen. Dieses Wort ist im weitesten Sinne zu nehmen, so daß auch die Regungen des inwendigen Menschen, sofern sie sittlicher Natur (d. h. frei gewollt und irgendwie auf den höchsten Zweck selbstbezogen sind), darunter mitbefaßt sind. Immer aber handelt es sich um unsere eigenen Handlungen. Es ist ein Mißbrauch des Gewissens, wenn man behauptet seine Feinde auf Grund seines Gewissens verdammen zu dürfen, ein Mißbrauch der sich aus dem Mangel an schärferer Beobachtung der Gewissensvorgänge erklärt (vgl. unten).

2. Die Beziehung, welche das Gewissen zu dem bezeichneten Objekt einnimmt, kann nur als Urteil bezeichnet werden. Gewiß wäre solch ein Urteil nicht möglich, wenn nicht das Gedächtnis die bezüglichen Handlungen „behalten" hätte. Aber die Erinnerung macht sowenig das Wesen des Gewissens aus, daß man vielmehr sagen kann, daß Tatsachen unseres Lebens, die nach ihrer objektiven Geringfügigkeit unserer Erinnerung hätten entschwinden müssen, nur vermöge des Gewissens ihr erhalten geblieben sind. Die Beziehung

des Gewissens zu jenen Handlungen ist aber die, daß es sie ihrer Qualität nach beurteilt. Man denke an alle möglichen Gewissensvorgänge, an das sog. „strafende“ oder das sog. „gesetzgebende“ Gewissen, man wird immer hierauf geführt werden.

3. Dieses Urteil hat es lediglich mit den Kategorien des Guten und Bösen zu tun. Ob etwas praktisch oder unpraktisch, nützlich oder schädlich, erfolgreich oder erfolglos war — das kommt für das Gewissen schlechterdings nicht in Frage, es hat nur die schwarze oder die weiße Kugel, es nennt etwas schlecht oder gut. Jedem, der sich ein wenig selber beobachtet hat, wird dieser Unterschied sofort einleuchten. Es ist ein durchaus andersartiger innerer Vorgang, wenn ich mir eine „Dummheit“, eine Ungeschicklichkeit, Unhöflichkeit usw. mehrfach vorhalte, als wenn ich das Urteil des Gewissens empfinde bzw. vollziehe.

4. Es könnte nach dem Vorstehenden den Anschein haben, als wenn wir das Gewissen als das Motiv der ethischen Handlungen bezeichnen müßten. Dieses aber wäre — so uneingeschränkt — verkehrt, und zwar schon deshalb, weil das tätige Gewissen die Handlungen, als realisirte oder gedachte, voraussetzt, also nicht ihr direktes Motiv sein kann. Das Gewissen urteilt über dieselben, bringt sie also ebensowenig hervor als der Richter die Taten des Verbrechers. Auf die Entstehung der ethischen Motive überhaupt hier näher einzugehen, haben wir keinen Anlaß. Wohl aber tun wir gut, klar zu machen, inwiefern das Gewissen indirekt doch auf diesem Gebiet mitbeteiligt ist. Wenn nämlich der Wille zu dem Vollzug einer Handlung angetrieben wird, kann das Gewissensurteil über diese Handlung entweder das Motiv zu ihr stärken, wenn es die Handlung billigt, oder aber das Motiv schwächen, indem es die Handlung mißbilligt. In diesem indirekten Sinn hat das Gewissen freilich die größte Bedeutung für die sittliche Motivation.

5. Endlich heben wir hervor, daß das Gewissen in jedem einzelnen Fall als inappellable Instanz fungirt. Der Mensch kennt da keine höhere Autorität als das Gewissen. Und wenn etwas als Gottes Gebot ihm gegen sein Gewissen gestellt würde, würde er zweifeln, daß das wirklich Gottes Gebot ist und würde der Stimme des Gewissens folgen. Wie viele vermeintliche Gottesgebote hat die Macht des Gewissens etwa in der Reformationszeit nieder-

geworfen! Für den einzelnen Fall betrachtet, tritt das Gewissen also regelmäßig kategorisch auf. Man begreift, wie Kant zu der berühmten, von Fichte akzeptirten, Behauptung, das Gewissen könne nicht irren, kam. Hat nämlich das Gewissen sein Wesen daran, daß es das eigene Urteil des Menschen über sein Handeln ist, so ist im gegebenen Fall das Urteil freilich korrekt so wie es gerade da ist. Indem nun aber diese Gewissensurteile des Menschen wechseln und miteinander in Widerspruch geraten nach Maßgabe der in uns wirksamen sittlichen Ideen und Ideale, kann man doch auch von der Fehlbarkeit des Gewissens reden. Es ist aber in acht zu behalten, daß der Ausdruck „irrendes Gewissen“ usw. logisch freilich angefochten werden kann, denn im Grunde genommen, irrt allerdings nicht das Gewissen, sondern sind die dasselbe bestimmenden sittlichen Ideen des Menschen irrig (s. unten). Doch dem sei, wie ihm wolle, für uns kommt hier in Betracht, daß das Gewissen in jedem einzelnen Fall dem einzelnen Menschen sich als eine absolute Autorität darstellt, daß aber sein Urteil, objektiv betrachtet, kein infallibeles ist.

Das sind die Folgerungen, die durch die oben gemachten Beobachtungen uns an die Hand gegeben werden. Zunächst ist das Gewissen also das Urteil, das der Mensch über sein Handeln fällt. Darin liegt die Macht und die Bedeutung des Gewissens, daß es uns zwingt all unser Tun und Handeln als gut oder böse, als schwarz oder weiß zu bezeichnen. Das Gewissen hält das Gute und Böse als eine reale Macht in unserem inneren Menschen aufrecht. Niemand kann vergessen, daß es Gut und Böse auch in ihm gibt.

Sowohl unsere Selbstbeobachtung als die Massenbeobachtungen, die man in der Religionsgeschichte und Ethnologie gesammelt findet, führen auf die Annahme, daß das Gewissen allen Menschen gemein ist. Wie die geschichtliche Forschung immer schärfer gegen den Irrtum einer oberflächlichen Beobachtung, als wenn es religionslose Völker gebe, auftritt, so deutlich wird es, daß auch die niedrigst stehenden Völker ein sittliches Leben samt dem Urteil über sich selbst, das wir Gewissen nennen, haben. Wo das Gewissen einem Menschen ganz fehlt, da reden wir von einer unnormalen, moralisch verkrüppelten oder auch geistig verkürzten Existenz.

Ist nun das Gewissen etwas allen Menschen Eigentümliches,

so werden wir es als einen Bestandteil der menschlichen Natur bezeichnen, oder — was dasselbe ist — wir werden es auf die göttliche Schöpfung zurückführen. Gott also hat den Menschen so erschaffen, daß er ihm das Gewissen mitgab. Nicht nur die Anlage und den Trieb zum Denken und Wollen gab Gott dem Menschen, sondern auch Anlage und Trieb Gut und Böse zu unterscheiden. Das Gewissen ist demnach — so betrachtet — nicht ein Produkt der Erziehung und Gewöhnung, wie neuerdings oft gesagt wurde. Da es zur menschlichen Natur gehört, ist es dem Menschen von Gott gegeben. Es ist ein Aussteuerstück aus dem Paradiese. Der Mensch ist so erschaffen worden, daß er sein Handeln als gut oder böse beurteilen muß; es ist ihm das angetan, so daß er es vollziehen muß, auch gegen seinen Willen. Wem fielen nicht Beispiele dafür ein aus dem Leben oder der Dichtung? Die Erinnyen verfolgen den Sünder, der ihnen entfliehen will. Die alten Ägypter nahmen aus der Mumie das Herz fort und ersetzten es durch einen steinernen Käfer, damit das Herz nicht einst bei dem Gericht Zeugnis gegen den Menschen ablege.

Gegen die Zurückführung des Gewissens auf eine schöpferische Gottestat kann aber bemerkt werden, daß das Gewissen doch stets die böse Tat voraussetze, daß es also erst von dem gefallenen Menschen ausgesagt werden kann. Es kann nun in der Tat nicht wohl in Abrede gestellt werden, daß das Gewissen in seiner gegenwärtigen empirischen Erscheinung nicht früher aufgetreten ist, als der Mensch eine böse Tat vollbracht hatte, d. h. nach dem Fall. Dadurch ist jener Einwand aber keineswegs bestätigt. Der Gedanke des Guten und Bösen war bereits vor dem Fall dem Menschen gegeben. Die Freiheit des Menschen und die ihm gegebenen in Freiheit zu erfüllenden Aufgaben setzen das voraus. Die tiefsinnige alte Überlieferung läßt den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen im Paradiese stehen (1. Mos. 2, 9). Es gab Gut und Böse, bevor der Mensch böse wurde. In dem Moment, da der Erstgeschaffene seiner Freiheit bewußt wurde, war auch die Tatsache des Gewissens in ihm gesetzt, denn von diesem Moment an vermochte er sich und sein Handeln als gut oder böse zu beurteilen.

Wir werden also zunächst sagen können, die einwärts gerichtete sittliche Urteilskraft ist das Gewissen.

Doch hier schließt sich sofort eine neue Frage an, die Frage nach dem psychologischen Ort des Gewissens. Ist das Gewissen ein besonderes „Seelenvermögen“ im Menschen, wie man nun einmal etwa das Fühlen, das Denken und das Wollen im Menschen zu unterscheiden sich gewöhnt hat? Diese Frage dürfte nur dann bejaht werden, wenn die Funktionen des Gewissens formal von den genannten geistigen Funktionen unterschieden werden könnten. Das ist aber nicht der Fall, da das Gewissen in uns als ein Gefühl oder auch als ein Denken wahrnehmbar ist. Folglich kann das Gewissen nicht ein besonderes Seelenvermögen sein, sondern es ist ein besonders bestimmtes Denken und Fühlen.

Da nun das Gewissen seine Richtung stets nur auf den Menschen selbst, auf sein Trachten und Handeln hat, werden wir es als eine besondere Funktion des Selbstbewußtseins zu bezeichnen haben. Man kann im allgemeinen sagen, daß der Mensch vermöge des Selbstbewußtseins sein selbst als eines Ganzen bewußt wird, so daß auch das Bewußtwerden einer einzelnen Tat oder Qualität diese immer als Bestandteil des Ganzen, als Punkt in einem Koordinatensystem gleichsam erfaßt. Dies Selbstbewußtsein empfängt nun hier die genauere Bestimmung, daß es sich auf das Gute oder Böse in uns bezieht. Wir nennen es, so bestimmt, Gewissen. Vermöge des Gewissens vollzieht der Mensch also die Selbstbewußtseinsakte so, daß er im Hinblick auf irgendwelche Handlungen seiner selbst als gut oder böse bewußt wird. Das Gewissen kann somit als das moralische Selbstbewußtsein definiert werden.

Aber wir haben vorher das Gewissen als Urteil bestimmt. Dies widerspricht nur scheinbar dem soeben Ausgesprochenen. In der Formel gut *oder* böse ist ja schon enthalten, daß der bezügliche Akt des Selbstbewußtseins ein sittlich urteilender ist. Wir können demnach sagen, das von Gott der menschlichen Natur eingeschaffene Selbstbewußtsein ist so geartet, daß es den Menschen seiner selbst als gut oder böse bewußt werden läßt, oder: der Mensch vollzieht die Akte des Selbstbewußtseins auch so, daß er sich und sein Handeln als gut oder böse beurteilt.

Jetzt erst empfängt der oben ausgesprochene Satz, daß das Gewissen dem Menschen anerschaffen, seine rechte Beleuchtung. Daß Gott den Menschen nicht bloß mit formalen Fähigkeiten ausgerüstet

hat, wollten wir damit sagen, sondern daß Gott den Menschen als ein moralisches Wesen erschaffen hat. Gott hat dem Menschen eine besondere sittliche Anlage gegeben. Nicht nur darin, daß er gut oder böse werden konnte, besteht dieselbe, sondern auch darin, daß er sich selbst als gut oder böse empfinden, daß er sich selbst unter sittlichen Kategorien beurteilen muß. Daß der Mensch „gut" erschaffen wurde (1. Mos. 1, 31), bedeutet nicht bloß, daß der Erstgeschaffene positiv „gut" aus Gottes Hand hervorging, sondern auch daß er, wie die übrige Kreatur, die sonderliche Ausrüstung erhalten hatte, die durch den Zweck seiner Natur bedingt war. Sollte er „gut" sein mit freiem Willen, so erforderte das, daß er das Vermögen und den Antrieb besaß sich und sein Handeln als gut oder böse zu taxiren.

Endlich darf noch hervorgehoben werden, daß auch die Bibel das Gewissen dem „Herzen" als dem Inbegriff des inneren Menschen beilegt (Hebr. 10, 22; 1. Tim. 1, 5 vgl. Tit. 1, 15; 1. Tim. 1, 4; Hiob 27, 6). Und so steht es ja freilich. Das Denken und Fühlen sind die Organe, in denen sich das Gewissen verwirklicht als Tat der selbstbewußten Persönlichkeit oder als ein durch diese Tat erworbener Zustand der Lust oder Unlust. Das Gewissen äußert sich aber nicht nur in der bewußt reflektirenden Beurteilung einer Handlung, sondern ebenso — und zunächst — in dem fast instinktiven Empfinden der sittlichen Art der Handlung. Das Gewissen kann sich und anderen mit Gründen Rede und Antwort stehen, aber ursprünglich — und nicht minder mächtig — verlautbart es sich als eine sittliche Empfindung. „Mir ist so" wird das Gewissen hundertmal sagen und sein Veto oder Jubeo gleich laut und klar sprechen, es habe nun auch anderen verständliche Gründe oder nicht.

3.

Wenn es sich um die Bestimmung eines Begriffes handelt, ist es gewöhnlich ziemlich gleichgültig, welches Symbol die Sprache zufällig für jenen Begriff erwählt hat. Daß Religion dasselbe wie Respekt bedeutet, trägt für das Verständnis des Begriffes nichts aus, und wer den ursprünglichen Sinn von „e r f a h r e n" erfaßt hat, wird sich seine Erfahrungen doch nicht „erfahren", wie das

etwa im Zeitalter der Kreuzzüge geschah. Bei dem Gewissen steht es insofern etwas anders, als das dem deutschen „Gewissen“ wie dem lat. conscientia zugrunde liegende griech. *συνείδησις* in der Tat trefflich zu dem bisher gewonnenen Resultat paßt. „Gewissen“ ist Mitwissen im Sinne des um sich selbst Wissens oder des Selbstbewußtseins. Die Beschränkung des Begriffes auf das sittliche Gebiet ist dabei von vornherein in der Sprache vorhanden.

Ebensowenig trägt eigentlich die Forschung nach dem allgemeinen Sinn des Begriffes in der Heil. Schrift aus. Denn da in der Mehrzahl der heil. Schriften der Begriff durch andere Wendungen umschrieben wird, wodurch eine schärfere Begrenzung desselben verhindert wird, da ferner die besondere Gestaltung der psychologischen Begriffe durch die biblischen Schriftsteller für uns keine bindende Autorität haben kann, so wird unser Interesse an dem biblischen Begriff des Gewissens eigentlich erst dort anheben, wo es sich um die nähere Darlegung des religiös sittlichen Inhaltes des Gewissens handeln wird. Immerhin mögen schon hier einige Bemerkungen gemacht werden.

Indem nun das neue Testament diesen Begriff nicht erst geprägt oder eingeführt, sondern ihn aus der Sprache der Gebildeten der Zeit herübergenommen hat, ist von vornherein wahrscheinlich, daß das Wort Gewissen hier denselben Sinn haben wird wie in der gleichzeitigen und früheren griechischen oder lateinischen Literatur. Und so ist es in Wirklichkeit.

In der großen Erörterung über die gleiche Heilsbedürftigkeit bei Heiden und Juden zu Beginn des Römerbriefes führt der Apostel Paulus u. a. den Gedanken aus, daß es nicht auf das Kennen, sondern auf das Tun des Gesetzes ankomme. Zum Erweis dessen setzt er den Fall an, daß etwa Heiden, ohne das mosaische Gesetz zu kennen, von Natur die vom Gesetz vorgeschriebenen Werke tun. Er sagt, diese Leute, die das israelitische Gesetz nicht haben, seien sich selbst Gesetz. Er fährt dann fort: „welche aufzeigen das Werk des Gesetzes als geschrieben in ihren Herzen — wozu Zeugnis abgibt ihr Gewissen — wenn auch untereinander die Erwägungen sich anschuldigen oder verteidigen“ (Röm. 2, 15).[1] Das

[1]) Ich kann hier nur einige wenige Bemerkungen zur Begründung meiner Übersetzung und Erklärung der viel vexierten Stelle machen. Ich halte für

vom Gesetz geforderte Werk erweist sich also als ihnen inwendig fest *eingeschrieben*. Von dieser natürlichen Richtung des Menschen auf das Gute unterscheidet der Apostel genau die Tätigkeit des Gewissens. Daß es wirklich Gesetzforderung ist, was ihnen eingeschrieben ist, das bezeugt das Gewissen, mag immerhin das Für und Wider in der unruhigen Gedankenwelt fortdauern. Das Gewissen hat also eine begleitende Rolle, es beurteilt und bestätigt die im Menschen vorhandene sittliche Forderung. Das Gewissen ist das Urteil des Menschen über sein sittliches Leben und Handeln.

Wie an dieser Stelle, so schreibt der Apostel auch Röm. 9, 1 dem Gewissen solch einen bestätigenden Urteilsspruch zu: „Wahrheit sage ich in Christus, nicht lüge ich, indem mir Zeugnis abgibt mein Gewissen in heiligem Geist.“ Daß der Apostel Leid trägt um sein Volk, ist keine Lüge, sondern die Wahrheit, die er ausspricht, indem zugleich sein urteilendes Gewissen ihm selbst bezeugt, daß er nicht lüge. Was er nach außen hin sagt, das wird ihm vom Gewissen inwendig bestätigt. Ebenso bezeugt auch 2. Kor. 1, 12 das Gewissen dem Apostel, daß er in Heiligkeit und Lauterkeit, und nicht in fleischlichem Wandel gewandelt ist. Nichts anderes meint der Apostel auch an den Stellen, wo er von seinem reinen, guten oder untadeligen Gewissen redet (2. Tim. 1, 3 und 1. Tim. 1, 19, dazu Apg. 23, 1; 24, 16). Daß sein Gewissen ihn bezüglich des Ganzen seines Lebens

---

sicher, daß *τὰ τοῦ νόμου* (14) wesentlich dasselbe bedeutet wie *τὸ ἔργον τοῦ νόμου* (15), nämlich Forderung des Gesetzes. Wenn nun V. 14 gesagt war: sie tun die Forderungen des Gesetzes und dann V. 15 fortfährt: welche aufzeigen die Forderung des Gesetzes als eingeschrieben in ihren Herzen, so scheint mir klar zu sein, daß an letzterer Stelle der Nachdruck darauf fällt, daß diese Forderung als etwas fest Eingeschriebenes in ihnen aufzeigbar ist. Auf *ἐνδείκνυνται — γραπτόν* liegt der Ton. Dieser Behauptung treten die einschränkenden Genitivi absoluti: *καὶ μεταξὺ ἀλλήλων* usw. zur Seite: Die Gesetzesforderung ist fest eingeschrieben, wenn auch die Gedanken der Menschen untereinander unruhig abwechseln mit Anschuldigungen und Entschuldigungen. *Καί* mit dem Partiz. steht hier also für *εἰ καί*. Parenthetisch zu fassen ist nun der uns interessierende Satz *συνμαρτυρούσης — συνειδήσεως*. Aber wozu im vorhergehenden gehört diese Parenthese? Unmöglich zu *ἐνδείκνυνται*, wie man meint, sondern zu *ἔργ. τοῦ νόμου γραπτὸν ἐν ταῖς καρδίαις*. Also: fest in die Herzen geschrieben ist jene Gesetzesforderung der Heiden — wo sie durch das Gewissen bestätigt wird —, mögen immerhin unruhig die Gedanken durcheinander und widereinander wogen.

nicht tadelt, das entnehmen wir — zunächst — diesen Stellen. Ist nun aber an diesen Stellen eine regelmäßige Tätigkeit des Gewissens vorausgesetzt, so kann auf den ersten Blick die Ausführung 1. Kor. 4, 3 f. frappieren. Gegenüber den Zweifeln der Korinther an seiner persönlichen Lauterkeit sagt Paulus hier: er achte es für etwas ganz Geringes von ihnen oder von einem menschlichen Tage überhaupt beurteilt zu werden, „aber nicht einmal beurteile ich mich selbst“. Nun setzt er aber hinzu: „denn nichts bin ich mir (durch Gewissen) bewußt, aber nicht hierin bin ich gerecht gesprochen, der mich aber beurteilt ist der Herr“. Daher sollen dann die Korinther nicht vor der Zeit urteilen, bis der Herr selbst kommt, der das Verborgene der Herzen offenbar machen wird. In Wirklichkeit liegt hier zu den oben besprochenen Stellen kein Widerspruch vor. Nur das abschließende letzte Urteil über sich will der Apostel nicht vollziehen, da das nur dem Herrn zusteht. Im übrigen aber übt er allerdings regelmäßig das Gewissensurteil aus, ohne daß dasselbe ihn — natürlich wieder das Leben als Ganzes betrachtet — verurteilt. Es liegt eine Selbstbeurteilung vor, wie sie der Apostel in der großen Summa seines sittlichen Lebens 2. Tim. 4, 6—8 vorgetragen hat.

Wir haben bisher zwischen unserem Begriff vom Gewissen und dem in den neutestamentlichen Schriften vorausgesetzten keine Differenz zu konstatieren vermocht. Noch rückständige Stellen werden wir später in anderem Zusammenhang zu besprechen haben. Es liegt ebenso an den sonstigen biblischen Stellen, wo zwar das Wort „Gewissen“ nicht genannt wird, aber Gewissensvorgänge zur Sprache kommen. Woraus anders als aus dem sittlichen Selbstbewußtsein, dem Urteil über sich selbst, begreifen sich solche Vorgänge, wie die Furcht und Scham der Erstgeschaffenen oder des Erstgeborenen, die dem Urteil Gottes vorangehen (Gen. 3, 7. 8. 10; 4, 14)? Oder was anderes wollen solche Ausdrücke und Wendungen, wie man sie etwa Hiob 27, 6; 1. Kön. 2, 44; 1. Sam. 25, 31; 2. Sam. 24, 10 lesen kann, besagen? Oder wie anders kann jenes Wort des Herrn von dem Eingedenkwerden, daß der Bruder etwas wider uns hat (Matth. 5, 23) oder von dem Insichschlagen des verlorenen Sohnes (Luk. 15, 17 f. 21) verstanden werden?

Wir können jetzt die erste Gedankenreihe abschließen. Wir sahen, daß das Gewissen das sittliche Selbstbewußtsein ist oder die natürliche

Anlage des Menschen sich und sein Handeln als gut oder böse zu beurteilen.

4.

Wer der bisherigen Erörterung mit einiger Aufmerksamkeit gefolgt ist, wird empfinden, daß die gewonnene Gedankenkette einer Ergänzung bedarf. Das Gewissen ist der urteilende oder freisprechende Richter. Das Gewissen ist nicht das Gesetzbuch. Es erkennt auf gut oder böse, aber was ist denn gut und was böse? Welchen Maßstab der Bestimmung hat das Gewissen, nach welchem Gesetz urteilt der Richter?

Das Gewicht dieser Frage wird verstärkt durch die Erwägung, daß es nicht in allen und für alle der nämliche Maßstab ist, den das Gewissen braucht. Wir werden uns hier der oben besprochenen Tatsachen (S. 176 f.) von der geschichtlichen Mannigfaltigkeit des Gewissensinhaltes erinnern; jeder Kenner der Geschichte der menschlichen Sittlichkeit weiß, daß dieselben bis ins Unendliche vermehrt werden können. — Aber auch auf engerem und engstem Beobachtungsgebiet kann jene Tatsache bewährt werden.

Blicken wir auf die verschiedenen Kreise der menschlichen Gesellschaft oder auf die Völker. Hier verwirft das Gewissen etwas als schwerstes Unrecht, was dort als selbstverständlich gilt. Hier empfinden die kleinen Diebe lebhaft, daß sie gehängt zu werden verdienen, dort nehmen die großen Diebe es als ihr gutes Recht in Anspruch, daß man sie laufen läßt! Hier ist die Unzucht Sünde, dort urteilt man, wie die Korinther in ihrem Brief an Paulus getan haben, daß sie ein natürliches Recht des Menschen sei, wie etwa Essen und Trinken (1. Kor. 6, 13)! Hier macht man sich Vorwürfe wegen eines Rausches, dort meint man, es zieme sich für den Mann, sich zu betrinken! Es ist ein schlechtes Theoretisieren, wenn man das Gewicht dieser Beobachtungen dadurch meint wegschaffen zu können, daß man derartige Mängel im Gewissen als rein individuell sittlich verschuldet hinstellt. Das ist nicht richtig, denn es können im übrigen gewissenhafte Leute sein, die unter dem Druck der Sitte so urteilen. Und wäre es wirklich Folge besonderer sittlicher Verschuldung, was sollte das beweisen? Die Tatsache, daß das Gewissen hier so und dort anders urteilt, wäre dadurch nicht erschüttert, auf ein allen gemeinsames Gewissen käme man doch nicht.

Und wem, dem sein Leben und seine Arbeiten Gelegenheit boten, sich liebevoll in das Lebensideal der verschiedenen christlichen Konfessionen und Sekten zu vertiefen, hätte die Beobachtung nicht hundertfach Ähnliches dargeboten, nicht nur bei den „Schwachen“ und Gewissenlosen, sondern gerade bei den ernstesten strebsamsten Christen? Ja können wir nicht an den Kindern von Häusern, in denen im übrigen dieselbe Lebensanschauung ernsthaft herrscht, die Beobachtung machen, daß den einen unzulässig erscheint, was die anderen ohne Bedenken tun, daß die einen schamrot werden und alle Zeichen von Gewissensbissen an den Tag bringen bei dem Eingestehen von Sachen, welche die anderen fröhlich und harmlos berichten?

Diese einfachen Beobachtungen scheinen es mir nun — gerade weil sie so selbstverständlich sind — unumstößlich zu beweisen, daß das Gewissen überall seinen Maßstab an dem religiös sittlichen Lebensinhalt des Menschen hat. Dein Gewissen ist so, wie du selbst bist, das Beste in dir, deine religiösen Gedanken und deine sittlichen Ideale sind sein Inhalt und Maßstab!

Es ist falsch, zu sagen: unser Gewissen ist das Produkt unserer Erziehung und Umgebung. Das Gewissen ist von Gott unserer Natur eingestiftet, es gehört zu unserer Natur, Gott hat es uns gegeben. Aber es ist ebenso verkehrt zu sagen: alle Äußerungen des Gewissens empfangen ihren besonderen Inhalt direkt von Gott. Daß ich Gutes und Böses an mir unterscheiden muß, das geht freilich direkt auf Gott zurück, aber was ich gut oder böse an mir nenne, das lehrt mich mein religiöser Glaube, meine sittlichen Anschauungen, wie sie mir geworden sind und wie ich sie mir erworben habe. Jede Veränderung und jedes Wachstum derselben in meinem Leben hat stets eine Änderung und Vervollkommnung der Maßstäbe meines Gewissens zur selbstverständlichen Folge gehabt. Ich habe ein anderes Gewissen als Mann, als ich es als Kind hatte, und mein Gewissen ist, seit ich mich mit Ernst Gott ergeben habe, ein anderes geworden. Das kann niemand leugnen, außer etwa den Schwankenden und Unklaren, die sich gerade in dem Übergang aus einem sittlichen Stadium in das andere befinden.

Doch gegen diese Gedanken erhebt sich eine Anzahl von Einwänden. Wir müssen versuchen, uns ihrer zu erwehren.

Wäre das richtig — so lautet eine weit verbreitete Gegenrede — dann wäre das Gewissen etwas Leeres, ein Vakuum, ein „blinder“ Begriff „ohne Anschauung“, mit Kant zu sprechen. Aber dieser Einwurf beruht doch selbst nur auf einer hohl abstrakten Betrachtung des Menschen. Man versuche doch nur einen Moment in der Entwicklung des Menschen — es ist selbstverständlich nur von dem zum Bewußtsein gekommenen Menschen die Rede — oder der Menschheit aufzuzeigen, da das gefürchtete Vakuum eintritt! Etwa das kindliche Leben? Aber wird denn nicht dem Kinde, wenn auch in den verschwommensten Umrissen oder auch in der verkehrtesten Weise, mitgeteilt, was gut oder böse ist? Entspricht nicht der Inhalt des kindlichen Gewissens genau diesen Mitteilungen? Und begegnet uns dabei Unerwartetes, Ungeahntes bei den Kindern, wie oft kann es auf verborgene Einflüsse zurückgeführt werden, oder leugnen wir denn, daß auch bei dem Kinde das Wort nie ohne den Geist von oben kommt? Das fällt uns nicht bei. Nur daß wir die Konfusion nicht dulden wollen, daß man diese Einwirkungen Gottes als Gewissen bezeichne, so sehr immer das Gewissen aus ihnen seinen Gehalt bezieht. — Oder wollte man das erste Menschenpaar zum Erweis jenes Vakuums zitieren? Aber ist denn der erste Mensch nicht nur „gut“ d. h. mit der Fähigkeit zum Sittlichen erschaffen, sondern auch, wie immer, zu gewissen religiösen und sittlichen Anschauungen gekommen? Dann ist aber auch das Gewissensurteil von urher nicht „leer“ gewesen, sondern hat die Religion der Erstgeschaffenen — wie immer sie beschaffen war — zum Inhalt gehabt. Überhaupt: wenn das Gewissen schöpfungsmäßig auf die Unterscheidung von Gut und Böse abzielt, wie kann man da noch von einem „leeren“ Gewissen reden?

Schärfer scheint ein anderer Einwand zu treffen. Wenn wirklich, kann man sagen, das Gewissen den sittlichen Inhalt eines Menschenlebens zum Maßstab hat, wie ist es dann möglich, daß unsere Taten und unser Gewissen häufig so weit auseinandergehen, daß das Gewissen oft so sehr viel besser und klarer sieht als der Mensch selbst? Ich habe ja Böses erwählt, und mein Gewissen, das doch nur den sittlichen Inhalt meines Ich zum Ausdruck bringen soll, straft mich darum; ich hatte mit allen Fasern meiner Seele Begierde nach diesem oder jenem, aber mein Gewissen sah schärfer,

es verwies mir diese Begierde! — Indessen auch dieser Einwurf erledigt sich sehr einfach. Unsere einzelnen Handlungen sind ja keineswegs gleichsam der getreue Abdruck unserer sittlichen Grundsätze oder Ideale. Nicht nur trübt die Sünde unsere Entschlüsse, sondern noch auf dem Weg vom Entschluß zur Tat pflegt mancherlei Trübendes und Verdunkelndes sich der Handlung anzuheften. Man erwäge nur, wie bunt die Farben der Welt, wie dringend die Locktöne der Lust sind. Wir sind besser als unsere Taten, wir sind auch schlechter als sie. Kommen nun die Handlungen — die inneren Regungen miteinbegriffen — so zustande, daß äußere und innere Momente die von der Sittlichkeit vorgezeichnete Richtung brechen und verschieben, so begreift es sich, daß das Gewissensurteil, welches seine Norm an dem innerlich besessenen religiös sittlichen Gehalt des Menschen hat, so viel klarer und schärfer sein kann als die Beschaffenheit der Handlung. Hier ist alles sozusagen unkoloriert, nur um die ethische Qualität handelt es sich, dort reizt und lockt die schwellende Wirklichkeit. Hier sind die Maximen maßgebend, dort der Kampf ums Dasein mit seinen erreichbaren Zielen. Damit wäre aber die Grundlosigkeit auch jenes Einwandes erwiesen.

Man kann aber endlich, wie das bei Theologen öfter vorkommt, das Gewissen erklären aus einer Gegenwart Gottes in dem Menschen. Nun findet ja freilich nach Anschauung der Bibel eine derartige Gegenwart des göttlichen Geistes im Menschen wie überhaupt in der Kreatur statt (Gen. 1, 2; Hiob 33, 4; 32, 8; 27, 3; Ps. 104, 29 f.; Pred. 3, 21 cf. Apg. 17, 28). Aber von einer dadurch bedingten sonderlichen sittlichen Einwirkung steht nichts zu lesen. Jene Geistwirksamkeit findet nicht nur im Menschen, sondern in der gesamten Kreatur statt. Alle Heiden gehen, trotz derselben, ihre eigenen Wege (Apg. 14, 16), nicht eine gewisse innere Offenbarung, sondern die Natur lehrt sie Gott erkennen (Röm. 1, 20), nicht der ihnen innewohnende Gottesgeist gibt ihnen das sittliche Gesetz, sondern sie sind sich selber Gesetz (Röm. 2, 14). Sehe ich recht, so besagt diese Einwohnung des Geistes nichts anderes und nicht mehr, als solche Stellen wie Kol. 1, 17; Hebr. 1, 3; 1. Kor. 8, 6; Röm. 11, 36, welche das Entstehen wie den Bestand der Welt auf den fortwirkenden Willen Gottes bzw. des Sohnes zurückführen. Wie in der ganzen Welt, so ist Gott auch im Menschen wirksam gegenwärtig als der

persönliche Wille, daß alles seiner erschaffenen Art gemäß sei, bleibe und werde. Auch dem menschlichen Gewissen ist Gott in diesem Sinn gegenwärtig, aber — soviel ich sehe — nur in diesem Sinn. Wie diese Vorstellung einerseits die Anknüpfungspunkte für eine sonderliche offenbarende Einwirkung Gottes darbietet, so nötigt sie doch andrerseits in keiner Weise zu einer Auffassung des Gewissens, die — kurz gesagt — wieder hinausführte auf die oben abgelehnte Vorstellung von der „Stimme Gottes". — Und wollte man sich zugunsten der fraglichen Anschauung auf die Anerkennung des Gewissens von seiten des Menschen als „absoluter Autorität" berufen, so trifft auch das nicht zum Ziel. Die Wucht der Gewissensautorität ist keine göttliche, weil eine rein individuelle. Sie versteht sich zur Genüge, aus der dem Menschen anerschaffenen Nötigung die Selbstbeurteilung nach dem Maßstabe Gut oder Böse zu vollziehen, sowie aus der subjektiven Gewißheit von den höchsten sittlichen Motiven. Daß freilich dies alles in dem Menschen fortwirkt, ist die Folge des andauernden in ihm wirksamen Willens Gottes, daß er sei, der er ist. Aber diese Einwirkung wird nicht anders zu fassen sein als die zum Bestand des gesamten natürlichen Lebens statthabende. Hierüber geht eben die von uns angegriffene Anschauung hinaus. Ihren Wahrheitskern noch tiefer zu verstehen, wird sich uns alsbald der Anlaß bieten.

Zunächst aber dürfen wir auf die oben erworbene Einsicht zurückgreifen. Das Gewissen hat seinen Maßstab an dem religiös sittlichen Lebensstand des Menschen. Der Mensch vollzieht also je und je in seinem Selbstbewußtsein über sich und sein Handeln das Urteil gut und böse, wobei ihm zum Maßstab der besondere Inhalt seines sittlichen Bewußtseins dient. Das ist es um die Tatsache des Gewissens. Hieraus versteht sich sowohl die Identität seiner Erscheinung als die Differenz seiner Erscheinungsformen.

5.

Jetzt erst kommt uns ein Gedanke in Sicht, auf dessen Besprechung der Leser vielleicht schon mit Ungeduld wartet, der Begriff des christlichen Gewissens.

Wer ist ein Christ? Die kürzeste Antwort, die ich auf diese

Frage zu geben wüßte, ist die: der Christ ist ein Mensch, in welchem der Geist Gottes waltet (s. bes. Gal. 3, 2; Röm. 8, 5 ff.; Eph. 4, 30). Ob ich dafür sage: in welchem Gott lebt, oder: in dem Christus wohnt, ist sachlich betrachtet, ganz gleichgültig (vgl. bes. Röm. 8, 9 u. 10). Der Märtyrerbischof von Antiochien Ignatius nannte sich gern einen „Gottesträger". Und ein inwendiger Christophorus, welcher Christus im Herzen trägt, und nicht auf den Schultern, ist jeder Christ.

Genauer betrachtet, besagt dieses nun folgendes. Der persönliche Gott erschließt sich uns in Christo und in dem Heil. Geist zu einem persönlichen Verkehr. Diese Einwirkung bewirkt in uns eine schlechthin neue Richtungnahme. Man kann diese kurz zusammenfassen in die beiden Begriffe Glaube und Liebe. Empfängt nun das Gewissen seinen Maßstab und Inhalt aus dem religiös sittlichen Innenleben, so orientiert sich das christliche Gewissen am Glauben und der Liebe.

Es ist ein sehr geläufiger Gedanke, das Gewissen des Christen mit der Liebe in Verbindung zu setzen. Die Schärfung und Verfeinerung des christlichen Gewissens leuchtet von hier aus alsbald ein. Wenn die Liebe des natürlichen Menschen — als Forderung wie als Richtung — sich wesentlich auf das Äußere richtet, so ist die christliche Liebe bereits verletzt durch den unkeuschen Blick und durch die unfreundliche Gesinnung. Braucht nun das Gewissen diesen Maßstab, so ist sehr deutlich, wieviel schärfer und strenger sein Urteil ausfallen muß bei dem Christen als bei dem natürlichen Menschen. Wie die Geschichte des christlichen Lebens dafür Belege die Fülle darbietet, so wird es auch niemand, der sein eigenes Herz ein wenig beobachtet hat, fehlen an bestätigenden Tatsachen für diesen Satz.

Aber erschöpft sich hierin der Einfluß des Evangeliums auf das Gewissen? Das Gewissen hängt ja nicht nur mit der Liebe, sondern auch mit dem Glauben zusammen. Der christliche Glaube aber ist die Überzeugung, daß mich Gott, sofern und solange ich in Christus bin, mit dem geistigen Leben Christi erfüllt und mich nach Christus beurteilt, oder daß mir durch die Gemeinschaft mit Christus der Antrieb zu einem neuen Leben und die Gewißheit der Vergebung der Sünden des alten Lebens gegeben wird. Wenn nun der Glaube die Sünde als vergebene Sünde betrachtet, so kann das Gewissensurteil hiervon nicht unbeeinflußt bleiben. Indem nämlich

eine Handlung dem Menschen als unrecht zu Bewußtsein kommt, kommt ihm zugleich zu Bewußtsein, daß dieses Unrecht bedeckt und vergeben ist. Gerade ebenso wie eine laxer gewordene oder aber verschärfte Betrachtungsweise des Bösen das Gewissensurteil regelmäßig beeinflußt, muß dieses geschehen durch die Betrachtung des Bösen als eines vergebenen und vergebbaren.

Wir müssen uns nun aber über den Sinn dieses allgemeinen Satzes verständigen. Inwiefern wird das Gewissensurteil durch den Gedanken der Sündenvergebung modifiziert? Da das christliche Gewissen dem natürlichen an Schärfe und Tiefe überlegen ist, so ist selbstverständlich nicht an ein Aussetzen der Gewissensfunktion oder an eine Umbiegung des sie leitenden Maßstabes zu denken. Vielmehr beurteilt das Gewissen auch in dem Christen hell und streng das Böse als böse. Und dieses Urteil ist von Schmerz und Scham begleitet, wird doch das Widerwärtige und Unnatürliche der Sünde von dem Christen immer besonders lebhaft empfunden werden, da er ja im Glauben auch andauernd die Antriebe zum Guten seitens Gottes empfindet. Sein Herz soll ein Tempel Gottes sein, und hier liegt doch noch aller Unflat der Welt! Aber unbeschadet dieses Schmerzes und der unbestochenen Klarheit des Gewissensurteils, wird dasselbe Gewissen in dem nämlichen Akt — sofern der Mensch im Glauben steht — seine Sünde als vergebene beurteilen. Man fühlt es unter Schmerzen, daß man schlecht war, aber dieser Schmerz ist im Prinzip überwundener Schmerz. Die Wunde schmerzt, aber ihre Ränder schließen sich, sie wird zuheilen. Daher kann das Gewissen den Christen nie zur Verzweiflung bringen. Petrus weint über seine Verleugnung, aber dem Auferstandenen eilt er entgegen an sein Grab. Erst nachdem der Glaube erstorben, ist es möglich, daß Verzweiflung Judas zum Selbstmord treibt. Große und kleine Sünden haften uns allen an und vieles hat unser Gewissen in stiller Zwiesprache uns täglich vorzuhalten. Solange wir auf der Bahn Christi stehen, erregt das Bewußtwerden unserer Sünde zugleich das Bewußtsein der Gnade Gottes. So kann es zu dem wunderbaren Resultat kommen, daß je schärfer das Gewissen in uns arbeitet, desto reichlicher wir die Mächte der Gnade empfinden. Jemehr wir als größere Sünder uns erkennen, desto lieblicher klingt uns die Botschaft von der Vergebung. Derselbe Moment, der uns hinab zur Hölle stößt, hebt uns empor zum

Himmel. Man könnte fast sagen, daß jene alte Sage von den Erinnyen, den Rachegöttinnen, die zu gnädigen Eumeniden werden, Wirklichkeit wird an dem Christen und seinem Gewissen.

An dieser Stelle angelangt, fällt uns die Formel ein: das Gewissen die Stimme Gottes, und der Gedanke, daß dem Gewissen eine göttliche Autorität eigne. Beides können wir jetzt bis zu einem gewissen Grade verstehen und annehmen. Von diesem Gewissen des Christen, das seine Direktive von der in ihm wirksamen Herrschaft des Geistes Gottes empfängt, dürfte freilich — mit gewissem Recht — gesagt werden, daß es Gottes Stimme und mit göttlicher Autorität bekleidet sei. In diesem Zusammenhang leuchtet es also ein, daß jene Definition immer noch oft, harmlos und nicht ohne Nutzen, angewandt werden kann. Nur in Kürze möchte ich aber bemerken, daß dieselbe auch unter dieser neuen Beleuchtung für richtig nicht erklärt werden kann. Denn, wie die erfahrungsmäßige Verschiedenheit der Gewissensstimme auch bei den lautersten Christen zeigt, kann der Maßstab des Gewissens nicht direkt Gottes Stimme oder Willen sein, sondern Gottes Wille, sofern er von uns aufgenommen, angeeignet und verarbeitet worden ist. Fast eher als Stimme des Glaubens und der Liebe, denn als Gottes Stimme, könnten wir daher das Gewissen bezeichnen. Die Autonomie des Gewissens bleibt auch in dem Christen gewart, nur daß es, indem er ein *θεοδίδακτος* (1. Thess. 4, 9) wurde, immer theonom bestimmt ist.

6.

Wir können die letzte Gedankenreihe vielleicht in die Formel fassen: der Christ hat ein gutes Gewissen.

Doch nun erhebt sich sofort die Frage, was unter einem guten Gewissen zu verstehen ist?

Zunächst wird jedem einleuchten, daß mit diesem Ausdruck nicht ein Urteil über die formale Weise der Gewissensfunktion abgegeben sein soll. Wäre das etwa die Absicht, so würden wir — ähnlich wie man von einem guten oder schlechten Auge redet — gut das Gewissen nennen, wenn es weit und scharf sehend alle Sünden wahrzunehmen, schlecht aber, wenn es nur oberflächlich und in verschwommenen Umrissen die Sünde zu sehen vermöchte. So

betrachtet, käme man auf die Paradoxie, daß das beste Gewissen „schlechtes Gewissen“ und das schlechte Gewissen „gutes Gewissen“ wäre. Aber diese Bezeichnungen haften nach dem Sprachgebrauch eben nicht an der Schärfe oder Stumpfheit der Gewissensfunktion, sondern an dem Ergebnis des Gewissensurteils. Gut ist das Gewissen, wenn sein Urteilen zu einem befriedigenden, böse, wenn es zu einem unbefriedigenden Resultat kam. Es liegt ähnlich, wenn wir von einem „schwachen Gewissen“ reden hören (1. Kor. 8, 7). Dasselbe pflegt, in seiner Unsicherheit und sittlichen Befangenheit, laut und stark zu reden, es ist schwach, weil sein Inhaber sittlich schwach und unklar ist (1. Kor. 8, 10), und weil deshalb sein Resultat ein demgemäß beschaffenes ist. Dagegen liegt allerdings die Bezugnahme auf die formale Art der Funktion vor in den Bezeichnungen „reges“, „träges“, „schlafendes“ Gewissen, wie auch in den Ausdrücken „Gewissenlosigkeit“, „Gewissenhaftigkeit“.

Aber auch so angeschaut, können die Titel „gutes“ und „böses Gewissen“ ein Doppeltes besagen. Indem nämlich das Gewissen sein Urteil sowohl in der Richtung auf einzelne Handlungen, als auch auf den Komplex derselben oder das gesamte sittliche Leben ausübt (S. 181), kann das gute Gewissen entweder als Resultat der Beobachtung der Einzeltat oder als das Resultat der Beurteilung des ganzen Lebens und seiner sittlichen Richtung auftreten. Dasselbe gilt natürlich von dem bösen Gewissen. Wenn nun der Christ das gute Gewissen als ein einheitliches sittliches Ideal (1. Petr. 3, 16. 21) aufstellt, wenn er im Rückblick auf sein Leben von einem guten Gewissen zu reden weiß (2. Kor. 1, 12; Apg. 23, 1; 24, 16; 2. Tim. 1, 3), wenn er das gute Gewissen als den Erfolg der von Christus gewirkten Erlösung ansieht (Hebr. 9, 14; 10, 22), so ist über jeden Zweifel erhaben, daß er der Überzeugung Ausdruck verleiht, daß das Urteil des Gewissens über seine religiöse und sittliche Lebensrichtung ein befriedigendes ist.

Dies ist der Sinn, den die christliche Frömmigkeit mit dem Ausdruck „gutes Gewissen“ verbindet. Das gute Gewissen ist nun aber in erster Linie nicht hervorgebracht durch die Frömmigkeit unseres Lebens und die Untadeligkeit unserer Werke, sondern es ruht auf der religiösen Erfahrung, daß durch Christus die Sünden vergeben sind.

Der Gedanke der Sündenvergebung hat aber in keiner Religion

die zentrale, feste und umfassende Bedeutung wie im Christentum. Dies bewährt sich an der Tatsache, daß das Christentum erst der Menschheit ein dauernd gutes Gewissen ermöglicht hat. Auch der Ausdruck, in diesem umfassenden Sinn genommen, ist durch das Christentum geläufig geworden. Die Religion des guten Gewissens ist die Religion der Sündenvergebung. Das ist eine unleugbare Tatsache. Das Gefühl der Seligkeit, die Kraft und Freudigkeit, der Mut und die Freiheit über die Welt, welche den Christen auszeichnen, hängen auf das engste mit dem einen wie mit dem anderen zusammen.

Diesem Tatbestand gegenüber kann nun die Vermutung ausgesprochen werden, daß die angeführte Verbindung von Sündenvergebung und Gewissen notwendig eine allmähliche Abstumpfung der Gewissensfunktion, sowie Mangel an Aufmerksamkeit auf ihre Regelmäßigkeit hervorbringen werde, indem die Gewissensfunktion in jedem Fall unterbrochen und gehemmt werde durch die zwischenein kommende Sündenvergebung, ähnlich wie eine Justiz erlahmen müßte, deren Urteile regelmäßig durch Begnadigung annulliert würden. Indessen kann diese Vermutung doch nur bei unzulänglicher Beobachtung des christlichen Innenlebens und seines Zusammenhanges vorgebracht werden. Und zwar deshalb, weil das Bewußtsein der Sündenvergebung in notwendigem Zusammenhang mit dem Bewußtsein der Sünde steht. Die andauernde Gewißheit der Sündenvergebung setzt also voraus die andauernde Lebhaftigkeit des Sündenbewußtseins. Zum anderen aber ergibt sich aus der Lebensgemeinschaft mit Gott, in welcher der Christ durch seinen Glauben und seine Liebe steht, eine neue sittliche Richtung. Jedes Abweichen von derselben, jede Unterbrechung in der Nachfolge Christi wird von dem lebendigen Christen schmerzlich empfunden. Hier wie dort ist also die Strenge des Gewissensurteils deutlich gewahrt.

Aber der eben ausgesprochene Gedanke nötigt uns, doch noch eine andere Bedeutung des „guten Gewissens“ in der christlichen Sittlichkeit zu erwähnen. Der Glaube unseres Herzens ist nämlich nicht nur das Organ zur Aneignung der Sündenvergebung, sondern auch die Hinnahme der göttlichen Impulse zur Erneuerung unseres Lebens. Im Glauben empfangen wir also auch das neue Ziel, das der Verkehr mit Gott uns steckt, und an diesem Verkehr, an der dauernden persönlichen Einwirkung des großen und guten Gottes

haben wir die Mittel zur tätigen Erstrebung jenes Ziels oder des Reiches Gottes. Somit begründet der Glaube ein neues sittliches Leben in uns, oder indem er die Anregungen des wirksamen Willens Gottes in sich aufnimmt, führt er zu der Tat der Liebe und zu guten Werken (Gal. 5, 6; 2, 19 f.; Jak. 2, 22. 24). Er empfängt die Kraft zum Guten, die sich dann in der Liebe in aktive Taten umsetzt. Wer glaubt, den tragen „ewige Arme" in seinem Streben weit hinaus über diese Welt mit ihrer Lust und mit ihrer Furcht. Wer glaubt, der handelt gut; sein Werk ist gut, sofern er glaubt, und das heißt, sofern es von Gott angeregt und gewirkt wird. Die Gewißheit, sein Leben oder eine Zeit desselben „aus Glauben" gelebt zu haben, versichert den Christen also auch dessen, aus Gott oder gut gelebt zu haben. Mag immerhin das Gute — und der Glaube — unterbrochen worden sein, gab der Glaube dem Herzen die Gesamtrichtung, so gab er sie auch dem Leben und seinen Werken. Dieses Urteil schließt aber die tiefste und schmerzlichste Sündenerkenntnis nicht aus. Aber nicht um den Einzelfall, sondern um die Summe des Lebens und um seine sittliche Richtung handelt es sich dabei. Und hier verstehen wir nun, daß der Christ ein gutes Gewissen hat und haben soll nicht bloß in dem zuvor besprochenen religiösen, an die Sündenvergebung geschlossenen Sinn, sondern auch im Hinblick auf die ethische Tendenz seines Lebens. Er hat „aus Glauben in Glauben" gelebt, daher hat er gut gelebt, denn er hat aus Gottes Kraft Gottes Ziel entgegengestrebt. Wenn der Apostel Paulus sich seinen erbitterten Gegnern gegenüber auf sein „gutes Gewissen" beruft, so wäre es doch mehr als wunderlich, wenn er dabei im Stillen seine Aussage durch Sündenvergebung erklärte, er beruft sich auf seinen sittlich guten Wandel, wie er sich ihm aus dem Mittelpunkt seines Verständnisses der Religion, aus dem Glauben, ergeben hatte. Daß seine Selbstbeurteilung ihn, den gläubigen Christen, der mit Christo und ihm nachgewandelt ist, freispricht, will er sagen, und daß demgemäß jeder Mensch das sehen und anerkennen müsse. So meint es auch Luther in der gewaltigen „Predigt von der Summa des christlichen Lebens" (Erl. Ausg. 19, 311 f.): „Daß die Liebe soll gehen aus solchem Herzen, das ein fröhlich sicher Gewissen habe, beide gegen Menschen und Gott." „Siehe solchen Ruhm und Trotz soll ein

jeglicher Christ auch haben, daß er so lebe gegen jedermann und seine Liebe übe und beweise, daß niemand eine Klage auf ihn bringen möge, damit er sein Gewissen möge erschrecken oder verzagt machen, sondern daß jedermann müsse sagen, wenn er recht bekennen will, daß er sich so gehalten habe, daß eitel Besserung daraus entstanden sei, wer es habe wollen annehmen, und solches können rühmen vor Gott wider jedermann. Das heißet ein gut Gewissen vor den Leuten oder wider die Leute."

Aber tritt nicht dieser Gedanke in Widerspruch gegen den eben erst ausführlich entwickelten? Ja, es wäre ein wirklicher Widerspruch, wenn die Summe unseres Lebens nichts anderes wäre als die Summe unserer einzelnen Handlungen, oder wenn unsere Handlungen nichts anderes wären als die gradlinige Verwirklichung unserer Absichten. Nun aber ist in Wirklichkeit unser Leben ein Kampf zwischen „Geist" und „Fleisch", und es werfen sich unseren Absichten hunderterlei unlautere und selbstsüchtige Nebenmotive an, der Wurm nagt wohl schon an der Wurzel und er kriecht hinein in den erblühenden Kelch. Wer kennt das nicht? Wer verstände von hieraus nicht, daß wir, wir selbst für uns je und je des Trostes der Vergebung bedürfen, mag immerhin unser Gewissen die Gesamtrichtung unseres Lebens billigen? „Es ist doch unser Tun umsonst — auch in dem besten Leben!" So begreift sich das „gute Gewissen" in dem zuletzt und dem vorhin besprochenen Sinn. In derselben Predigt, aus der wir eben einige Sätze anführten, sagt Luther (S. 315 f.): „Wenn das Gewissen aber zweifelt, so ist es bereits unrein, denn es bleibet vor Gott nicht stehen, sondern zappelt und fleucht. Darum muß hier zu Hilfe kommen das Hauptstück unserer Lehre, nämlich daß unser Herr Jesus Christus . . . für uns gelitten und gestorben und damit den Vater versöhnet und zu Gnaden gebracht und nun zur rechten Hand des Vaters sitzet und sich unser annimmt als unser Heiland . . . Ob ich nicht rein bin noch gut Gewissen kann haben, so hange ich an dem, der vollkommene Reinigkeit und gut Gewissen hat und dieselbe für mich setzet, ja mir schenket . . . Das heißet nun der Glaube, der nicht gefärbet noch Heuchelei ist, sondern vor Gott treten in solchem Kampf und Zappeln des Gewissens und sagen darf: lieber Herr, vor der Welt bin ich wohl unschuldig und sicher, daß sie mich nicht strafen noch

vor den Richter führen kann: denn, ob ich nicht alles getan habe, so begehre ich doch von einem jeglichen, daß er mir vergebe, um Gottes willen; wie ich auch jedermann vergebe. Damit habe ich sie gestillet, daß sie kein Recht mehr wider mich hat. Aber vor dir muß ich wahrlich die Federn niederschlagen und mich selbst allerdinge zur Schuld bekennen. . . . . . Darum kann ich mit dir nicht handeln, wenn es soll Rechtens gelten, sondern will stracks appellieren und mich berufen von deinem Richterstuhl zu deinem Gnadenstuhl. Vor der Welt Richtstuhl lasse ich es wohl geschehen, daß man mit mir vom Recht handele; da will ich antworten und tun, was ich soll; aber vor dir will ich kein Recht wissen, sondern zum Kreuz kriechen, und Gnade bitten, und nehmen, wo ich kann. . . . . Da will ich mich auch zuhalten, wo ich zu wenig getan, oder noch tue, und mich auf Erden gar nicht davon lassen treiben, es sei Sünde, Tod, Hölle, oder des Teufels Schrecken. Da soll mein Herz und Gewissen, Gott gebe, wie rein und gut es vor den Leuten ist, oder werden kann, alles nichts, und kurz zugedecket sein, und darüber geschlagen ein Gewölbe, ja ein schöner Himmel, der es gewaltiglich schütze und verteidige, welcher heißet Gnade und Vergebung der Sünden: darunter soll mein Herz und Gewissen kriechen und sicher bleiben."

Doch blicken wir nun zurück. Wir haben den spezifisch christlichen Gedanken des guten Gewissens gewonnen, indem wir das Gewissen mit der Sündenvergebung in Beziehung setzten, andrerseits, indem sich uns aus dem die Wirkung Gottes empfangenden Glauben der Gedanke des aktiv guten Gewissens ergab. Wiewohl es uns an der Überzeugung von der Richtigkeit und der christlichen Art dieser Kombinationen nicht irre machen würde, wenn sie genau ebenso in der Heil. Schrift sich nicht nachweisen ließen, so wird die etwaige Übereinstimmung doch unsere Auffassung stützen.

Damit erwächst uns die Aufgabe, den biblischen Gedanken bezüglich der Gewissenstätigkeit im Christen in Erwägung zu ziehen. Wenn sich dieselbe in der Sphäre des Heil. Geistes vollzieht (Röm. 9, 1) oder wenn Glaube und Gewissen zusammen erwähnt werden (1. Tim. 1, 5. 19; 3, 9), so bedarf es jetzt nicht mehr weiterer Bemerkungen dazu (s. S. 195). Ebenso leuchtet uns sofort die Bezeichnung des christlichen Gewissens als eines „Gewissens zu Gott",

wie Luther 1. Petr. 2, 19 übersetzt hat (συνείδησις θεοῦ), ein. Dort wird die Pflicht der Unterordnung unter jede menschliche Ordnung betont, der Verfasser hat das verlangt „um Gottes willen“ (V. 13) und nach dem „Willen Gottes“ (V. 15). Wenn er nun fortgeht zu der Forderung an die Sklaven, auch Unrecht zu erdulden und dies durch den Satz motiviert: „denn das ist Gnade, wenn um des Gewissens Gottes willen einer Leiden erträgt, ungerecht duldend“, so kann der fragliche Ausdruck nur ein Gewissen bezeichnen, das zu Gott Beziehung hat. Der Apostel denkt an das sittliche Selbstbewußtsein, in dem Gott mitgesetzt ist und das daher Gottes Willen mitveranschlagt, für dessen Urteil also die göttliche Norm maßgebend ist. In wessen sittlichem Bewußtsein die Regel Gottes, durch Guttat die Unwissenheit der törichten Menschen zum Schweigen zu bringen (V. 15), lebt, der wird sein Verhalten auch im ungerecht verhängten Leiden des Sklavenlebens nach dieser Regel beurteilen. Ebenso wird sein Gewissen den Christen bestimmen, der Obrigkeit zu gehorchen (Röm. 13, 5). Die Bestimmtheit des christlichen Gewissens durch die Gemeinschaft mit Gott bestätigen diese Stellen.

Von einem „guten“, „reinen“, „unangestoßenen“, d. h. unverletzten Gewissen redet der Apostel Paulus (Apg. 23, 1; 1. Tim. 1, 19; 2. Tim. 1, 3; Apg. 24, 16, ebenso 1. Petri 3, 16; cf. 1. Kor. 4, 3), aber so, daß er dabei an das Gewissen von Christen denkt. Der Apostel bestätigt hierdurch einen von uns in anderem Zusammenhang festgestellten Gedanken.

Nun aber fragt sich, wodurch das Gewissen des Christen „gutes“ Gewissen wird? Eine direkte Antwort hierauf gibt eigentlich nur der Brief an die Hebräer. Es ist uns ein bekannter Gedanke, wenn wir Kap. 13, 18 lesen: „Denn wir sind überzeugt, daß wir ein gutes Gewissen haben, indem wir in allem gut wandeln wollen“. Die Güte des Gewissens wird hier aus der ernsthaften Absicht, gut zu leben, hergeleitet. Wenn nämlich ein Mensch den ernstlichen und ihm selbst zuverlässigen Willen hat, gut zu wandeln, so wird ihn sein Gewissen bezüglich seines gegenwärtigen wie zukünftigen sittlichen Lebens nur billigend beurteilen können. Der rein persönliche Zusammenhang der Stelle bedingt es (um Fürbitte behufs eines Wiedersehens handelt es sich), daß der Briefschreiber diese Seite betont.

Aber damit ist noch nicht gesagt, woher denn der Verfasser des Briefes die Zuversicht schöpft, daß sein Wollen und Trachten wirklich gut ist und gut sein wird. Erst andere Stellen des Briefes bieten uns eine Antwort auf diese Frage.

Die Absicht des eigentümlichen Schreibens geht darauf, seinen — judenchristlichen — Lesern deutlich zu machen, daß sie nichts verloren, sondern für den Schatten die Realität gewonnen haben, wenn sie den alttestamentliche Kultus mit dem christlichen Glauben vertauschten. Diese Absicht bedingt eine Kritik der hebräischen Religion und die Darstellung des Christentums in dem Rahmen der maßgebenden Gedanken der alttestamentlichen Religion. So wollen auch seine Bemerkungen über das Gewissen verstanden sein.

Opferdienst, wie er die alttestamentliche Zeit kennzeichnet, hat nicht vermocht, nach Norm des Gewissens zu vollenden die Darbringer wegen seiner äußerlichen Art, welche ihn in eine Linie rückt mit den Speiseordnungen und den Gesetzen über Waschungen (Hebr. 9, 9 f.). Die Ansicht des Verfassers ist also, daß der israelitische Kultus die Menschen nicht an das Ziel brachte (vgl. 7, 11; 10, 1), indem dieses nur dann erreicht wird, wenn es sich vor dem Gewissen bewährt. Woher aber dies nicht eintrat, gibt uns eine andere Stelle an die Hand. Kap. 10, 2 ff. führt der Verfasser die Wiederholung der jährlichen Versöhntagsopfer darauf zurück, daß dieselben nicht ein für allemal von Sünde reinigen, sodaß das Gewissen betreffs Sünden aufhörte. Und er erläutert das durch den Gedanken, daß das Blut von Stieren und Böcken nicht Sünden „wegnehmen" könne. Demnach gewähren die alttestamentlichen Ordnungen dem Gewissen keine Befriedigung, indem sie keine reale Sündentilgung oder keine Vergebung bewirken. Das berührt sich auf das engste mit unserer Gedankenentwicklung.

Nun hat der Briefschreiber diesem Gedanken auch positiven Ausdruck verliehen. Kap. 9, 13. 14 heißt es, wenn schon die Anwendung von Tierblut eine gewisse, freilich äußerlich bleibende Reinheit bewirkt: „um wie viel mehr wird das Blut Christi, welcher durch ewigen Geist sich selber fehllos Gott dargebracht hat, euer Gewissen reinigen von toten Werken, um zu dienen dem lebendigen Gotte". Um diese Stelle wirklich zu verstehen, müssen wir uns vor allen Dingen gegenwärtig erhalten, welche Wirkung dem Tod oder

genauer der hohenpriesterlichen Tätigkeit Christi bezüglich der Sünde, nach Auffassung des Verfassers, zukommt, denn mag immerhin mit den „toten Werken" hier formell etwas anderes als sündige Werke gemeint sein, so sind sachlich doch auch sie sündige Werke. Der Tod Christi aber bewirkt Erlösung und Abtuung der Sünde (9, 15. 26; 10, 11 f. vgl. 13, 12; 1, 3; 5, 9; 8, 12; 10, 10). Die das Leiden in sich befassende hohepriesterliche Tätigkeit bewirkt ein Versühnen der Sünde (2, 17 f.). Christus ist als der Gestorbene und nun für uns bei dem Vater Eintretende der Mittler einer neuen Ordnung, welche uns Gnade und Sündenvergebung bringt (4, 14—16; 7, 25; 8, 12; 9, 15). Bewirkt also das hohepriesterliche Opfer Christi Sündenvergebung, so ist der Sinn der Stelle 9, 14, um die es sich uns handelt, der, daß Christus das Gewissen des Christen dadurch von den toten Werken rein macht, daß dieselben vergeben werden. Oder aber das Gewissen hat es mit der Sünde so zu tun, daß dieselbe als bedeckte oder vergebene Sünde in Betracht kommt. Indem solch eine dem Gewissen genügende Deckung der Sünde von der christlichen Religion geboten wird, ist sie der alttestamentlichen überlegen, deren Opfer ein dauerndes und sicheres Bewußtsein der Sündenvergebung nicht ermöglicht haben.

Ist dieses Verständnis der Gedanken unseres Schreibens richtig, so bestätigen dieselben die von uns vorgetragene Betrachtung: Vermöge der durch Christus gebotenen Sündenvergebung hat der Christ ein gutes Gewissen.

Dieser Gedanke, wie der andere, den wir oben fanden, bestätigt sich auch noch an der Beziehung zwischen der Taufe und dem guten Gewissen, welche die neutestamentlichen Schriften hergestellt haben. Ohne auf Einzelheiten einzugehen, kann man im allgemeinen von der christlichen Taufe sagen, daß sie den Menschen hineinversetzt in die Lebensgemeinschaft des sich offenbarenden Gottes (Matth. 28, 19 f.) bzw. Christi (Röm. 6, 3), durch welche dem Christen Sündenvergebung (Apg. 2, 38; Eph. 5, 26; 1. Kor. 6, 11), die Begründung eines neuen sittlichen Lebensstandes und damit zugleich der Antrieb zur Verwirklichung eines solchen dargeboten ist (Kol. 2, 11 f.; vgl. Gal. 3, 27; Tit. 3, 5; vgl. Joh. 3, 7; Röm. 6, 3. 4). Auch hier tritt das persönliche sittliche Verständnis der Gemeinschaft zwischen Gott und Mensch, das die christliche Religion in allen ihren Gliedern

auszeichnet, deutlich hervor. Die genannten Güter sind sämtlich enthalten in der persönlichen Gemeinschaft, zu der Gott sich uns hier erschließt. — So vorbereitet, werden wir die Stelle Hebr. 10, 22b. 23 leicht verstehen: „Als an den Herzen besprengte (und dadurch befreite) von einem bösen Gewissen und als gewaschene am Leibe mit reinem Wasser lasset uns festhalten das Bekenntnis unserer Hoffnung unentwegt" usw. Diese Betrachtung kann sich nur auf die Taufe beziehen. Von ihr urteilt der Verfasser, daß sie uns von dem schlechten Gewissen erlöst. Dies kann nur so verstanden werden, daß die in der Taufe durch Zueignung der Wirkung des Blutes Christi (vgl. 10, 19f. 29; auch 9, 20f.; 1. Petr. 1, 2) uns mitgeteilte Sündenvergebung in uns ein gutes Gewissen bewirkt. Das führt wieder zurück auf den uns beschäftigenden Gedanken.

Anders nüanciert ist die Verbindung von Taufe und Gewissen 1. Petr. 3, 21. Verstehe ich die viel besprochene Stelle richtig, so ist der Gedankengang folgender: Wie einst Noah durch Vermittlung des Wassers, das die Arche forttrug, gerettet wurde, so rettet nun die Leser gegenbildlich das Wasser der Taufe, welche nicht wie ein gewöhnliches Bad die Ablegung des Schmutzes am Fleisch bewirkt, sondern die an Gott gerichtete Bitte nach einem guten Gewissen hervorruft.[1]) Wie also jenes Wasser ein Mittel der Rettung wurde,

[1]) Zur obigen Erklärung mag noch eine kurze Bemerkung gestattet sein. Ich halte für sicher, daß der Genitiv *συνειδήσεως ἀγ.* nicht subjektiv, sondern objektiv zu verstehen ist. Man kommt dann zur Erklärung, „daß der, welcher sich taufen läßt, diesen Vorgang seinerseits als ausgesprochene Bitte um ein gutes Gewissen meint" (z. B. Hofmann z. d. St.). Nun aber kann doch in dem Zusammenhang mit der Sintflut nur das gesagt sein wollen, was die Taufe uns gibt, nicht aber was wir bei ihrem Empfang tun. Man könnte das Gemeinsame nur in dem *σώζει* finden wollen. Aber dem widerspricht, daß *ἐπερώτημα* usw. zu seinem Gegensatz *σαρκὸς ἀπόθεσις ῥύπου* hat. Wie nun letzteres lediglich auf einen reinigenden Vorgang, der am Menschen geschieht — denn es ist weder physisch noch psychisch Art der *σάρξ* selbst den Schmutz abzulegen — abzielt, so kann *ἐπερώτημα* usw. nur von etwas verstanden werden, was uns wird. Nun steht nicht da, daß, wer sich in diesem Verlangen taufen läßt, Vergebung der Sünde empfängt (Keil z. d. St.), sondern die Meinung kann nur sein: die Taufe ist die Bitte um ein gutes Gewissen, sofern dies Subjektive durch ihren objektiven Vollzug in dem Menschen angeregt wird. Oder: die Taufe gibt dem Menschen das Streben nach einem guten Gewissen. Es ist ein Gedanke, wie wenn für den Getauften aus dem Begraben- und Erwecktsein mit Christo

so ist das Taufwasser vermöge des mit ihm gegebenen Verlangens nach einem guten Gewissen Rettungsmittel. Das gute Gewissen, an das der Apostel hier denkt, setzt als Grund *direkt* nicht die Sündenvergebung voraus, sondern einen gottgemäßen Wandel (vgl. 3, 16). Sein Gedanke ist der, daß der Getaufte aus der Taufe den Antrieb empfängt, Gott um ein gutes Gewissen zu bitten. Das ist die andere Vorstellung, die wir oben besprachen. So sehr immer das gute Gewissen von der Erfahrung der Sündenvergebung abhängt, so sehr kennt auch der Christ ein gutes Gewissen, das sich als solches ausweist an der Beurteilung der — in der Kraft Gottes — getanen Handlungen. An Gott ergeht ja die Bitte, er ist es, von dem das gute Gewissen samt jenen Handlungen erwartet wird. Der Satz „jeder, der aus Gott geboren, tut nicht Sünde" (1. Joh. 3, 8) ist doch nicht eine Phrase überspannten Idealismus, zumal der Mann, der ihn geschrieben hat, sehr wohl wußte, daß wir uns selbst betrügen, wenn wir sagen, daß wir Sünde nicht haben (1. Joh. 1, 8). Was wir hier über das Gewissen gelernt haben, ist dasselbe, was wir aus Hebr. 13, 18 entnommen haben (S. 203).

7.

Die Erörterung der biblischen Anschauungen vom Gewissen des Christen haben also unser Verständnis des Gewissens speziell im Christen bestätigt. Wir können jetzt einen Blick zurückwerfen, um die gewonnene Erkenntnis kurz zusammenzufassen. Wir haben das Gewissen zunächst rein formal bestimmt. Es ist das anerschaffene sittliche Selbstbewußtsein des Menschen, das sich äußert in der Selbst-

---

sich der Wandel in Neuheit des Lebens ergibt (Röm. 6, 4), oder wenn die passive ἀπέκδυσις (Kol. 2, 11) dem aktiven ἐνεδύσασθε (Gal. 3, 27) gegenübersteht. Der Gedanke des Petrus ist ein anderer als der in Hebr. 10, 22 f. Ist dort die Rede von der prinzipiellen Aufhebung des schlechten Gewissens durch die Taufe, so denkt Petrus daran, daß die durch die Taufe uns erschlossene Gottesgemeinschaft in unserem Herzen die Bitte um gutes Gewissen erzeugt oder dann um eine Handlungsweise, welche vor dem Gewissen je und je besteht. Daß dies sein Gedanke ist, bewährt sich auch an 3, 16, von welcher Stelle die ganze Betrachtung ausgeht. Denn auch dort ist an das gute Gewissen in empirischem Sinn gedacht, d. h. wie es besteht im Selbstbewußtsein gut zu wandeln trotz aller Verleumdungen.

beurteilung als gut oder böse. Inhalt und Maßstab empfängt diese Selbstbeurteilung aus dem religiösen und sittlichen Inhalt des Bewußtseins. Sofern nun der Christ das Bewußtsein der Sündenvergebung hat, ist sein Gewissen gutes Gewissen. Indem aber andrerseits das Leben mit Gott, das er im Glauben führt, ein sittlich neues Leben ist, bewährt sich dieses gute Gewissen auch an der Beurteilung der Gesinnungen und Handlungen seines sittlichen Lebens. Es ist ein gutes Gewissen angesichts des empirisch Guten, das aus der Gemeinschaft mit Gott quillt, und es ist ein gutes Gewissen auch angesichts des empirischen Bösen, das er als natürlicher Mensch begeht, vermöge des Glaubens an die Sündenvergebung.

Es wäre freilich ein schweres Mißverständnis, wenn wir dieses unterschiedslos auf jeden, der sich nicht nur einen Christen nennt, sondern wirklich ein Christ ist, übertrügen. Die Gedanken umspannen das Leben, aber das Lebendige lebt von Partikeln der Gedanken. So gibt es Arten und Stufen auch in der Christenheit bezüglich des Gewissens. Wir unterscheiden auch hier mit Recht zwischen einem „weiten“ und „engen“ Gewissen — aber wer will im einzelnen Fall über Recht und Unrecht hierbei entscheiden? Wir reden von einem „leichten“ und „ernsten“ Gewissen. Wir trennen das „geübte“ von dem „ungeübten“ Gewissen. Wir unterscheiden die Art des Gewissens in den verschiedenen Zeitaltern der Geschichte. Man müßte blind sein, wenn man den Unterschied zwischen dem Gewissen der Mönchszelle[1]) und dem Gewissen eines Luther,[2]) zwischen einem pietistisch verengten Gewissen und dem

---

[1]) Wie laut redet zu dem Historiker die Tatsache, daß unter den „Todsünden“ die mönchische Frömmigkeit auch der tristitia eine Rolle zuwies. Welche Macht muß doch in diesen Kreisen die Verzagtheit und das „schwache“ Gewissen gewesen sein! In einem bekannten Studentenlied klingt dieser Gedanke noch nach, so wenig Verständnis er heute auch finden mag. Freunde literarischer Kuriositäten möchte ich auf die m. W. bisher nicht beachtete Parallele jenes Verses des „Gaudeamus“ mit Assumptio Moyseos c. 10 init. aufmerksam machen: Et tunc parebit regnum illius . . . et tunc Zabulus finem habebit et tristitia cum eo abducetur. — Eine praktische Betrachtung über das Gewissen aus dem 12. Jahrh. s. i. d. libell. de conscientia (Migne 213, 903 ff.).

[2]) Welche Bedeutung in Luthers persönlichem Leben das Gewissen gehabt hat, ist allgemein bekannt, man denke etwa an Worms. Theologisch angesehen — eine Spezialuntersuchung ist m. W. nicht vorhanden — hat er keine feste

Gewissen des gesunden evangelischen Christen nicht bemerkte! Es wird sich auch kaum jemand verbergen, wie mächtig und schwungvoll das Gewissen in bestimmten Zeiten seine Arbeit tut. Helden des Gewissens reihen sich einer an den anderen. Der Geist zuckt wie ein elektrischer Schlag durch die Gemüter. Sie werden fortgerissen, sie wissen selbst kaum wie. Gott will es, so braust es durch die Zeit und laut antwortet in tausend Herzen der Widerhall des Gewissens. Der Träge und Böse beginnt sich zu schämen, der Strebende und Suchende hebt sein Haupt empor. Das sind Zeiten großer religiöser oder patriotischer Erhebungen. Der Historiker sucht mühsam die geistigen Fäden zusammen, aus denen die Bewegungen sich erklären, aber schließlich bleibt es dabei: „Der Wind bläset und du hörest sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, von wannen er kommt und wohin er fährt" (Joh. 3, 8)!

So hängt das Gewissen zusammen mit dem Geist der Zeit.

Theorie aufgestellt, aber, wie immer, eine Fülle der feinsten religiösen Beobachtungen dargeboten. Unsere Darstellung könnte in allen Punkten durch Lutherstellen belegt werden. Ich führe in der Kürze einiges, was mir gerade zur Hand ist, an: 1. das Gewissen ist wesentlich die Funktion des Selbstgerichtes, ein „wider sich selbst streiten", ein „Urteil", „Zeugnis über uns selbst", es ist nicht identisch mit dem Gesetz, sondern „ein ewig Ding" und als solches über das positive Recht erhaben, „mein Herz fället ein Urteil, ich soll Strafe dafür nehmen" (Erl. Ausg. 18, 22). Dies Urteil über sich selbst kommt aber daher so sicher zustande, weil das Naturrecht im Herzen feststeht: „sonst wo es nicht natürlich im Herzen geschrieben stände, müßte man lange Gesetz lehren und predigen, ehe sich's das Gewissen annähme, es muß es auch bei sich selbst also finden und fühlen, es würde sonst niemand kein Gewissen machen" (Erl. 29, 156). „Conscientia enim non est virtus operandi, sed virtus iudicandi, quae iudicat de operibus. Opus eius proprium est, ut Paulus Rom. 2 dicit, accusare vel excusare, reum vel absolutum, pavidum vel securum constituere. Quare officium eius est, non facere, sed de factis et faciendis dictare, quae vel reum vel salvum faciant coram deo (Weim. Ausg. 8, 606 f. noch Erl. 18, 58; 23, 152; 27, 236 vgl. Th. Harnack, Luthers Theologie I, 530 ff.). 2. Das Evangelium und die Sündenvergebung bewirken ein gutes „fröhliches" Gewissen (Erl. 18, 58; 21, 122; 52, 15; 19, 189 vgl. Conf. Aug. 20, 15. 22). 3. Der Christ soll aber auch in bezug auf sein konkretes Leben ein „fröhlich, sicher" Gewissen haben, auch das quillt aus dem Glauben. Das hat Luther stark betont, auch der Feindschaft der Welt gegenüber (19, 311 ff.; 12, 67; 55, 162; 21, 249). S. auch Calvin. Instit. rel. christ. III, 19, 15 f. adiunctum testem qui sua peccata eos occultare non sinit. IV, 10, 4. Melanchthon Corp. Ref. XIII, 146, dazu Dilthey, Archiv f. Gesch. d. Philosophie VI, 356.

Es sind nicht individuelle Triebfedern, welche das Aufleben des Gewissens in der ältesten Kirchengeschichte, in den Tagen der Reformation oder auch im Zeitalter der religiösen Restauration in dem verflossenen Jahrhundert erklären. Es ist ein Allgemeines, ein Objektives vorhanden und es ist da vor den Einzelnen und über ihnen. Man prägt dafür wohl die Formel des „öffentlichen Gewissens“ oder auch des „Kollektivgewissens“. Die Gassenläufigkeit dieses Begriffes wird freilich kein günstiges Vorurteil für ihn erwecken. Doch wie laut läßt sich diese Stimme des öffentlichen Gewissens hören, wie sind doch die Parteien in allen Gebieten des Lebens bemüht, ihre Anschauung dafür auszugeben, wie schrill klingt der Vorwurf der Gewissenlosigkeit anders Denkenden gegenüber durch die Luft!

Gibt es denn solch ein Ding? Man spricht von einem sittlichen common sens, von einem esprit du corps. Aber sind das nicht Analogien, die die Sache nur verwirren? Die Menschen lieben es, in Analogien zu denken, nicht immer zum Nutzen der Erkenntnis.

Ja es gibt gemeinsame religiöse und sittliche Anschauungen und Ideale. Freilich auch hier wird es gut sein, ein wenig vorsichtig zu sein. Oder wäre das Nachgesprochene, das Halbverstandene und Anempfundene wirklich schon sittlich und religiös? Ich meine, das wird auch das Überkommene doch nur durch eigenes Erleben, durch individuelles Ergreifen. Das heißt keineswegs, daß man die Klarheit des Beweises dafür besäße. Für bewiesene Wahrheiten finden sich kaum Märtyrer, für unerwiesene tausende! Nicht darum handelt es sich, sondern darum, daß es mein eigen geworden, daß ich es ergriffen und daß es mich ergriffen, daß es persönlich und individuell geworden. Das Bewiesene als solches ist ja nicht mehr individuell.

Und nun das Gewissen. Ich beurteile mich — das ist seine Formel. Ich — mich, nichts anderes, nichts mehr! Wollte ich es tun, weil andere es mir einreden, so wäre es eben nicht mehr Gewissen. Und wollte ich andere bedrücken mit der Autorität meines Gewissens, so wäre diese Handlung doch nicht mehr ein Gewissensakt, sondern vielleicht die Nutzanwendung eines solchen. Allerdings kann uns unser Gewissen verbieten, mit diesem oder jenem Menschen zu verkehren, an dieser oder der anderen Gesellschaft teilzunehmen. Seine rein individuelle Art ist dadurch nicht

aufgehoben. Nicht über die anderen ergeht sein Urteil, sondern nur über mich, und zwar sofern ich mit jenen verkehre oder verkehren will. Ich kann vielleicht auf Grund dieser Erfahrung ein wegwerfendes Urteil über die anderen abgeben, ich werde aber sehr oft — gerade bei gewissenhaften Menschen läßt sich das beobachten —, von jedem Urteil über sie absehen. So oder so, ist mein Gewissensurteil nur auf mich bezogen, wie es nur in mir seinen Ursprung hat.

Es wäre auch kein scharfsinniger Einwand, wenn man die Beobachtung herbeizöge, daß das Gewissen doch seinen Inhalt und Maßstab aus der uns gewordenen ethischen Anschauung erhält. Dieses ethische Verständnis aber kommt für das Gewissen doch lediglich als individuell erworbenes oder persönliches in Betracht. Das Gewissen urteilt nicht nach dem Maßstab von Möglichkeiten oder Wahrscheinlichkeiten. Es urteilt nach den wirklichen persönlichen Überzeugungen des Menschen, nach meinen eigenen, nicht nach fremden, und wären sie noch so sehr vom Nimbus der Autorität und — Gewohnheit umwoben. Nun kann man freilich nicht selten beobachten, daß Menschen anläßlich solcher Taten von Gewissensbissen heimgesucht werden, die nach den von ihnen verlautbarten Anschauungen durchaus erlaubt zu sein scheinen. Aber das Verlautbarte entspricht nicht immer der leisen Stimme des Sinnes und Gefühls in uns. Das kann bewußt oder unbewußt eintreten. In solchen Fällen, wie dem eben angesetzten, liegt die Sache einfach genug. In Wirklichkeit sind Gedanken und Anschauungen in unserem Inneren eine Macht, von denen man vielleicht selber wähnte, der Rost des alten Eisens habe sie schon längst zerfressen. Es gilt uns für Aberglaube, aber wir glauben es; es gilt für beschränkt, aber wir sind beschränkt; wir halten es für einen überwundenen Standpunkt, aber wir haben ihn nicht überwunden. Diese Gedanken oder Empfindungen haben das Gewissensurteil geleitet, nicht die Grundsätze, zu denen man sich öffentlich — vielleicht laut und überlaut — bekannte. Am Gewissensurteil läßt sich Selbsterkenntnis lernen. Was wir wirklich sind und haben, kommt an ihm zum Ausdruck. Wie Überraschendes und Ungeahntes kann der Seelsorger aus ihm erfahren. Freilich, wir wissen selten darum, und der es an sich selbst weiß, will manches Mal nichts davon wissen.

Unser Resultat bleibt also bestehen. Das Gewissen ist etwas

rein Persönliches. Ich urteile über mich. Man kann den Gewissen nicht gebieten, und sie gebieten niemand etwas außer uns selbst. Hier springt nun von selbst als Folge die „Gewissensfreiheit“ hervor. Die Folgerung ist an diesem Ort geradezu selbstverständlich. Das Gewissen als ein schlechthin individueller Vorgang bleibt ja zunächst auch dort frei, wo es geknechtet wird! Versteht man die Gewissensfreiheit in dem üblichen, in den konfessionellen Streitigkeiten geprägten, Sinn als Religionsfreiheit, so werden unter Kulturmenschen nicht viele den Mut finden, ihr — mit Worten wenigstens — zu widersprechen. Aber der Gedanke der Gewissensfreiheit hat einen noch tieferen Sinn. Er wendet sich gegen alle Versuche, das Gewissen anderer Menschen zu „machen“, es abzustumpfen, es zu dirigieren oder auch zu tyrannisieren. Es wird der große Gedanke festgestellt, daß das Gewissensurteil in völliger Freiheit, rein individuell vollzogen werden soll, und daß Beeinflussung der Gewissen Unrecht ist. Ob jemand gut oder böse ist, das soll jeder mit sich ausmachen, das ist sein gottgegebenes Recht. Es gibt ein gut gemeintes Vorsprechen oder „Einsagen“ den Gewissen gegenüber. Aber dieses Handeln pflegt das Merkmal der methodistischen Frömmigkeit an sich zu tragen, es baut für Tage und reißt für Jahre nieder. Ich kann einem Menschen ja keinen schwereren Schaden antun, als daß ich zur Erschlaffung der sittlichen Funktionen seines Lebens beitrage. Den Mitmenschen zwingen, sein naturgemäßes Selbsturteil zu sistieren oder mit gebrochener und halber Überzeugung zu verwerfen und es durch meines zu ersetzen, das heißt sein Gewissen lockern, ihn zur Gewissenlosigkeit verleiten. Mag der einzelne Fall einen Gewinn bedeuten, der Verlust kann ein dauernder werden. Daher soll der Christ in allen Lebensbeziehungen den Grundsatz der Gewissensfreiheit in dem angegebenen Sinn walten lassen. Die wahre Liebe gegen den Mitmenschen und nicht minder die Ehrfurcht vor Gottes Ordnung erfordert es. Man versteht von hier aus die großartige Liberalität, welche der Apostel Paulus dem irrenden Gewissen der „Schwachen“ gegenüber walten läßt (1. Kor. 8, 9; Römer 14, 20 ff.). Wer sich gegen die Gewissensfreiheit, gegen die schlechthin individuelle Art des Gewissens, verfehlt, der verfehlt sich am Gewissen, er leistet der Gewissenlosigkeit Vorschub. Eine wirkliche Macht ist das Gewissen nur als mein Urteil über

mich selbst. Das „öffentliche" Gewissen ist strenggenommen entweder nicht „öffentlich" oder nicht „Gewissen". Es ist nicht öffentlich, wenn man an die wirklichen persönlichen Gewissensvorgänge in den Gliedern eines Volkes denkt. Es ist nicht Gewissen, wenn man an die verwirrende Macht der Sitte oder der öffentlichen Meinung denkt.

Für die Hierarchen und Parteiführer aller Zeiten und Farben haben diese Gedanken etwas Unheimliches. Es liegt eine wunderbare berauschende Gewalt in jenem Gedanken einer fides implicita (d. h. „ich glaube das die Kirche glaubt"). Derselbe gehört keineswegs nur dem Mittelalter an. Er ist gerade ebensogut bei denen vertreten, die etwa sagen: ich glaube, was meine Partei glaubt, oder: ich urteile, wie der Pfarrer urteilt, oder: ich lobe, was die Majorität lobt, oder: ich will so sein, wie alle Leute sind usw.! Luther hat freilich von dem „Köhlerglauben", d. h. der fides implicita, geurteilt: „Der Doktor wie der Köhler hätten sich in die Hölle hineingeglaubt". Man verzichtet auf den ganzen Protestantismus als Religion wie als Kulturmacht, wenn man jenem „Glauben" oder jener Gewissensleitung auch nur in der verstecktesten Form Raum gewährt. Man kann eben die Gewissen nicht „organisieren" zu Feldzügen gegen politische oder kirchliche Gegner. Oder: man kann es doch, aber nur um den Preis der Zerstörung des Gewissens! Und die Gewissenlosigkeit, die man dann „organisierte", sie kehrt sich schließlich — es fehlt dafür nicht an Beispielen — gegen jene Machthaber des Gewissens.

Das ist protestantisch gedacht. Es ist ein „zart" Ding um das Gewissen, sagt Luther. Danach behandle man es an sich und an anderen. Daß nicht ganz selten mit dem Brutalisieren der Gewissen der Gedanke zusammengeht, gewissenhaft zu handeln, darf uns an dem Urteil nicht hindern, daß dieser Sorte von „Gewissenhaftigkeit" auch das elementarste Verständnis des Gewissens abgeht, daß sie also wenig mustergültig ist, so laut sie das behaupten mag.

Oder sollte uns der Apostel Paulus hier ins Unrecht setzen? Im 2. Korintherbrief Kap. 4 V. 2 sagt er, er habe sich in der Ausübung seines apostolischen Berufes durch Offenbarung der Wahrheit dargestellt „gegen jedes Gewissen der Menschen angesichts Gottes". Hier scheint der Apostel doch dem Gewissen das Urteil über andere beizulegen. Aber wenn man beachtet, daß der Apostel

dieses Urteil fordert auf Grund dessen, daß er die Wahrheit offenbart hat und im Gegensatz zu den Ränken der ihn befehdenden Irrlehrer (vgl. 3, 1; 11, 3; 12, 16), so wird auch hier der Gedanke sich so vermitteln, daß durch Selbstbeurteilung sich die Stellung für oder wider Paulus zu ergeben hat. Es ist der oben S. 210 f. besprochene Fall (vgl. 5, 11). Das richtige Urteil über eine derartige — innerlich unvermittelte — Überschreitung der Gewissenskompetenz gibt der Apostel übrigens 1. Kor. 10, 29 u. 30 selbst an die Hand. Denn hier nennt er das Gerichtetwerden von einem fremden Gewissen wegen Essens von Götzenopferfleisch ein „Verlästertwerden“. Also kann er in dem Aburteilen über andere nicht eine berechtigte und normale Funktion des Gewissens erblickt haben.

Aber wie, höre ich sagen, kann denn das Gewissen eine Großmacht im sittlichen Leben sein, wenn es so individuell beschaffen ist, wenn einem die Möglichkeit fehlt, das Gewissen des Mitmenschen zu bilden? Dawider wäre zunächst zu sagen, daß letztere Folgerung nur vom Unverstand gezogen werden kann, wie sich alsbald zeigen wird. Und wenn man klagt, daß bei dieser Betrachtungsweise die Gewissen sich in schrankenlosem Individualismus „zersplittern“, nicht ein majestätischer Strom, sondern ein tausendfaches Rinnsal bleibe nach, ja: wer sagt euch denn, daß die Macht im Großen und Allgemeinen, daß sie nicht im Kleinen und Individuellen liegt? Oder wäre es denn wirklich an dem, daß nur die großen Ströme, die die Schiffe tragen und die Werke treiben, als Großmacht dem Lande Nutzen bringen? Sind nicht jene kleinen Rinnsale, welche von den Bergen herabsickern und durch Wald und Flur rinnen, welche die Pflanzen des Feldes und die Bäume des Waldes tränken, und aus denen die Vögel unter dem Himmel und die Tiere des Waldes trinken, die eigentlichen Segensströme, die aus ihrem Überfluß die großen Ströme und das Weltmeer speisen?

Lassen wir es sein Bewenden haben an diesem Individualismus des Gewissens. Er ist Segen und Kraft. Er macht das Gewissen zu einer „Großmacht“ der Weltgeschichte.

8.

Wir sind durch den Gang unserer Betrachtung wieder — mit innerer Notwendigkeit — auf eine neue Frage gestoßen, die Frage

nach der Bildung der Gewissen. Dieser Frage haben wir nun weiter nachzudenken. Wir richten dabei unseren Blick auf die Gemeinschaften des Lebens, das Haus, die Schule, die Kirche, das öffentliche Leben. Ohne dem eigenen Nachdenken vorzugreifen, mögen hierüber einige kurze und anspruchslose Bemerkungen erlaubt sein.

Wie bilde ich das Gewissen meiner Kinder? Die Antwort darauf ist zunächst sehr einfach: dadurch, daß ich sie ihr eigenes, freies Gewissen haben lasse. Das ist schnell ausgesprochen, und daß es aus der dargelegten Anschauungsweise folgt, wird man hoffentlich verstehen. Aber gerade bei energischen sittlichen Charakteren pflegen sich der Erfüllung dieser Forderung nicht unerhebliche Schwierigkeiten in den Weg zu stellen. Man kann nicht eben selten die Beobachtung machen, daß die Kinder gewissensstarker Eltern gewissensschwach sind. Wie begreift sich diese Tatsache? Ich glaube sehr einfach. Man will seinen Kindern das Beste, das man hat, geben, man will ihnen auch sein Gewissen geben. Man trachtet danach, die Kinder zu lehren sich zu beurteilen wie man sich selbst beurteilt. Man redet ihnen ein, so dächten und empfänden sie ja selbst. Man zwingt sie ins Gewissen, nämlich in unser Gewissen. Und dann! Es ist ein wunderlicher Zustand. Ich will das Gewissen wecken und ich schläfre es ein! Oder werden denn nicht die Kinder, denen ich mein Gewissen einredete, in ihrem eigenen Gewissen geschwächt, werden sie nicht vorbereitet darauf von der Meinung anderer ihr Gewissen bestimmen zu lassen? Und das Resultat ist ein gebrochenes Gewissen oder Gewissenlosigkeit!

„Väter und Söhne", Turgenjeff hat in einer ergreifenden Novelle das Problem behandelt, das in diesen Worten liegt. Sie gehören doch einem anderen Zeitalter an. Unser Lebenswerk wächst über uns hinaus, wenn etwas an ihm ist. Wir halfen mit die Zeit bilden, und wir werden Fremdlinge in ihr. Napoleon I. hat einmal gesagt: ich hätte mein Enkel sein sollen. Es ist tragisch, aber es ist wahr. Es folgt daraus eine große Lebensregel: laß jedem Geschlecht seine Freiheit, seine Denkweise, übe Selbstbeschränkung, wie sie Gott selbst übt dem Geschlecht gegenüber, das er erschaffen!

Dürfen wir denn aber nichts tun für das Gewissen unserer Kinder? Ja, wer sagt das? Nur „machen" können wir es nicht. Aber ihm den Stoff zuführen und zu seinem freien und indivi=

duellen Gebrauch anleiten, das können **wir** und das sollen wir. Daß es ein Gut und Böse gibt, und was gut und böse ist, das wollen wir nicht müde werden zu sagen, so scharf als wir können, es einzuprägen durch unser eigenes Handeln. Da ist nichts Individuelles, nichts zeitgeschichtlich Bedingtes. Da ist **ewige** Wahrheit. Den Baum der Erkenntnis des Guten und Bösen hat uns Christus wiedergebracht. Wir wissen was gut und böse ist. Wir können von all dem modernen Räsonnement von „jenseits von Gut und Böse", vom „Kultus des Genies", von der „Freude an der Welt", die eine Freude „von der Welt" ist, nichts, gar nichts brauchen. Daß die Eitelkeit der Welt, ihre Ehr- und Herrschsucht, ihre Lust und Lüge böse sind, das wissen wir. Und wir wissen, daß es nur ein Gutes gibt, das Leben in dem lebendigen Gott und ein Leben heraus aus dieser Gemeinschaft mit ihm. Das wissen wir, halten wir damit nicht hinter dem Berge, nicht in unserem Verkehr, nicht in unserem Leben, nicht in unserem Urteil über Menschen und Sachen. Dadurch bieten wir unseren Kindern den Maßstab des Gewissens. Im übrigen aber wollen wir ihnen die freie Aneignung, den freien Gebrauch desselben überlassen. Gehört die Geschichte der Gewissensfreiheit, so gehört auch die Gewissensfreiheit unseren Kindern. So, denke ich, werden wir wirklich bildend und erziehend auf die Gewissen einwirken. Der Väter Segen baut den Kindern das Haus, sagt man. Ja, aber nicht das Haus ihres sittlichen Lebens. Wohl uns, wenn wir dazu ihnen die Steine liefern durften; die nach uns kommen, müssen selbst bauen, der Mörtel kommt von ihnen. Je früher sie ihn bereiten lernten, desto besser für sie und uns.

Es wäre ein Thema für sich, „**das Gewissen in der Schule**" zu behandeln. Es ist ja wohl nur ein selbstverständlicher Gedanke, daß man die Forderung an den Geschichts-, Literatur- und Religionsunterricht stellt, die Majestät des Gewissens an ihren Stoffen den Schülern zur Anschauung zu bringen. Und ebenso wird es auch nur ein selbstverständlicher Wunsch sein, wenn dem Lehrer zugemutet wird auch in seinem Leben und Wirken unter der Jugend ein Muster der Gewissenhaftigkeit abzugeben, nicht nur in der Gründlichkeit, sondern auch in dem Schwung der Begeisterung für das Große und Gute. Gaudens catechizare debes, hat ein Großer gesagt. Doch ich möchte oft Gesagtes nicht durch Wieder-

holung abschwächen. Ich gehe auch nicht ein auf die Frage nach Bedeutung bzw. Abwägung von Lob und Tadel vom Standort der Gewissensbildung her. Nur auf eines führt uns wie von selbst der Zusammenhang unserer Betrachtung, auf die viel besprochene Frage nach der „Überbürdung" der Schüler. Lassen wir die technischen Fragen beiseite. Uns handelt es sich nur um die sittliche Seite der Sache. Was will denn eigentlich das alte Gerede? Es soll alles „leichter" und bequemer werden, zumal in den alten Sprachen. Aber wie soll nur diese „leichte" Arbeit der Stählung der Gewissen dienen? Ich kann, wenn ich nur will, sagt so mancher Schüler, aber er will nicht, und ist doch mit sich zufrieden. Er kommt so nicht zur Übung in der Selbstbeurteilung und zum ganzen Ernst derselben. Und damit kommt ein erziehliches Moment von unermeßlicher Bedeutung in Wegfall. Sollte es unberechtigt sein, den Segen der alten Methode zu betonen, daß der Schüler seine ganze Kraft an eine Arbeit zu setzen gezwungen wird, um an dem Ausfall zu einer innerlich erworbenen ihm selbst einleuchtenden Selbstbeurteilung zu kommen? Und sollte da die viel gescholtene „Überbürdung" nicht auch ihren Segen haben, den Segen der Gewissensbildung? Daß ich einer wirklichen „Überbürdung" — es ist ja wohl auch früher so schlimm nicht damit gewesen — nicht das Wort reden will, ist selbstverständlich. Was ich verlange, ist nur dieses, daß unsere Jugend ihre Kräfte wirklich messen lernt, daß ihre Arbeit sie strenge Selbstbeurteilung lehrt, sie ihr aufzwingt. In Tennisschuhen erklettert man nicht den Olymp, und ohne Schweiß lernt man nicht Plato lieben. Nur die Anspannung der ganzen Kraft soll zum Ziel führen, sie wird zugleich die Sache des Gewissens fördern.

Und dann, es kann unserer Jugend nicht genug eingeschärft werden, daß es sich im Leben nicht nur um Wissen und Nichtwissen, sondern um Gut und Böse handelt. Die Jugend neigt nicht selten zum Bildungsdünkel, der die halbe oder werdende Bildung so oft begleitet. Prägen wir es ihr ein, daß der Mensch nicht das ist, was er *weiß*, sondern das was er *will*, daß zur echten Bildung auch die Selbsterkenntnis, das Urteil über sich selbst gehört. „Halbbildung macht frech", sagt Treitschke einmal. Bildung im vollen Sinn — das Gewissen mit eingeschlossen — macht demütig und stark.

9.

Wir wenden uns einem anderen Gebiet zu. Für die Aufgaben der kirchlichen Predigt in der Gegenwart hat der Gedanke des Gewissens fraglos die größte Bedeutung.

Wie oft hören wir doch die Klage, man wolle heutzutage die Predigt nicht mehr hören. Dieser Klage steht eine andere entgegen, man könne so viele Predigten nicht mehr hören, sie seien unpraktisch und „altmodisch". Nun ist es ja jedem ernsthaften Beobachter bekannt, daß sich hinter dieser und ähnlichen Redensarten oft nur ein Mangel an sittlichem Ernst verbirgt. Man will nicht nur mit der Stimme des Predigers, sondern auch mit der Stimme Gottes nichts zu tun haben. Aber es darf doch auch hier nicht so einfach generalisiert werden, wie das bisweilen vorkommt. Die Sache und die Zeit sind zu ernst, als daß wir eine solche Kritik unbesehens als „ungläubig" und „unkirchlich" beiseite schieben dürften. Wo ehrliche Kritik sich regt, da soll der Ehrliche immer bereit sein zu lernen. Freuen wir uns des Interesses, das auch solche Urteile noch dokumentieren. Das gilt ebenso hinsichtlich der Verhandlungen etwa über das Dogma oder die Inspiration der Bibel. Wir wollen unseres Heils gewiß werden, aber gerade darum ist der Infallibilismus auch in seinen verschämtesten Formen uns und unserer Kirche fremd.

Jede Zeit hat ihre Bedürfnisse und ihre Aufgaben. Die Kirche soll sie wahrnehmen und sie fördern. Das ist Pflicht und ist Selbsterhaltung. Man kann nicht sagen, daß es Art der Kirche wäre dies zu verkennen. Jeder, der die Geschichte der Predigt kennt — es ist eines der herrlichsten Blätter der Kirchengeschichte, auf dem sie steht — wird diesem Urteil zustimmen. Ein Ziel hat die Predigt aller Zeiten im Auge zu behalten, daß sie erreicht, was die erste christliche Predigt erreichte, daß die Zuhörer „zerstochen wurden in ihrem Herzen" (Apg. 2, 37). Und sie wird dieses Ziel immer erreichen, wenn sie nach dem doppelten Motto handelt, das man über die Geschichte der Predigt setzen könnte: „Fahr auf die Höhe", und das andere: „sie flickten ihre Netze". Die Aufgabe, die hierin liegt, muß auch die Kirche unserer Tage sich klar vorhalten, soll anders die Predigt die Herzen bewegen und die Gewissen ergreifen.

Aber die Herzen werden nur bewegt und die Gewissen nur ergriffen, wenn man ihre Bedürfnisse zu treffen, wenn man in ihrer Sprache und in ihren Denkformen zu ihnen zu reden weiß. Man hat auch in unserem Jahrhundert zu einer Zeit, da alles nach festen Erkenntnisformen für einen fast unbewußt religiösen Besitz rang, der dogmatischen Predigt das größte Interesse entgegengebracht. Ich glaube, das ist heute vielfach anders geworden, oder jene Interessen an der „Lehre" lassen sich nur noch von anderen Gesichtspunkten her wachrufen. Allgemeine Betrachtungen über die Schlechtigkeit der Welt und die Herrlichkeit der Gnade, die Anhäufung von Bibelsprüchen und Gesangbuchsversen tun es nicht mehr. Die Kinder unserer Zeit wollen alles praktisch und individuell haben. Und was hindert denn daran, ihnen das Evangelium so zu bieten, ist denn unser Brot zu alt geworden, um es in Bröcklein zu zerteilen, jedem — auch den Unmündigen — etwas zu geben? Oder hemmt die Macht der Gewohnheit? Aber wir wollen nicht der Gewohnheit dienen, sondern der Wahrheit, und das ist in diesem Fall die „Forderung des Tages".

Also „modern" soll gepredigt werden, sagt man, das gesagt werden, wonach den Leuten „die Ohren jücken"! Wollte mir jemand so antworten, so wäre das wieder eine jener schlechten parteilustigen Übereilungen, die sich zu dem heiligen Ernst der Sache wenig schicken. Nicht „modern", im Sinn der wechselnden Mode, sondern modern im Sinn des Zeitgemäßen, Verständlichen und daher Wirkungskräftigen — sagen wir. Und ich meine dabei, daß die Menschen es verstehen, daß sie etwas dabei fühlen und merken und daß sie so angeregt werden zur Selbstbeurteilung, zur Einkehr, daß ihr Gewissen in Tätigkeit kommt. Was nützt denn die homiletisch korrekteste Predigt, das orthodoxeste Zeugnis, wenn dreiviertel der Gemeinde nichts dabei fühlt und erfährt, wenn man nicht „angefaßt" wird? Gewiß, das *Wort* tut es, denn in ihm kommt Gott, aber doch nur *das* Wort, das wirklich *gehört* und verstanden wird!

Kurz gesagt, die Predigt soll sich so gestalten, daß sie in dem Menschen das lebendige Bewußtsein von Sünde und Gnade, von Gut und Böse je und je erregt, sodaß man angeregt und genötigt wird, das Gewissensurteil über sich selbst zu vollziehen. Und ihr kommt ja dabei ein mächtiger Bundesgenosse entgegen, nämlich wieder

das Gewissen. Jeder hat ein Gewissen. Durch jedes Herz geht die Sehnsucht nach einem guten Gewissen. Hier gilt es einsetzen. Sünde und Erlösung soll die Predigt kennen lehren, den Weg zum guten Gewissen weisen, den Weg zur Ruhe, zum Frieden, zur guten Tat, zum Glück, zur Seligkeit in der Lebensgemeinschaft mit dem lebendigen Gott.

Sollte das unmöglich sein auch unserem Zeitalter zu sagen und eindrucksvoll zu machen? Es tobt der „Kampf um das Dasein", Unruhe und Hast, heiße Begierde und jene falsche „Traurigkeit", Apathie und Banausentum, Größenwahn und Servilismus gehen durch die Zeit. Ist da nichts, wo man einsetzen könnte, um klar zu machen, daß „die Sünde der Leute Verderben", daß der Gewinn der Begierde Traurigkeit, daß der Erfolg der Hast Unruhe ist, daß im Kampf ums Dasein ein ewiges glückliches Leben nicht erkämpft wird? Vom „Heroenkultus" sagt man, und es scheint fast, als ob auch Christus nun doch solch ein Heros sein soll. Die Kirche hat im Kampf wider die Lehre des Arius im 4. Jahrh. für immer den Glauben an den Halbgott Jesus abgetan. — Aber sollte die wunderbare Gestalt des Mannes von Nazareth nur für unsere Zeit nichts mehr haben? Lehrt sie doch nur wieder hinblicken auf ihn, auf ihn selbst, führt seine Geschichte, sein Tun und Reden nur immer wieder vor, haltet „Jesuspredigten" — ob es sich nicht ereignet, daß manchem Herzen, das ihn anschaut, sein Auge bis in des Herzens Tiefe schaut und sein Mund redet! Und ob die Herzen sich nicht führen lassen, wie Luther einmal sagt, zuerst zu einem Menschen, danach zu einem Herrn und dann zu einem Gott? Das ist der „geschichtliche Christus". Wer ihn so hat, selbst erlebt und nicht nur erlernt hat, der hat in ihm was er sucht, die Vergebung seiner Sünde, das Bewußtsein bei Gott in Gnaden, mit ihm im Bunde zu sein, Kraft zu haben für die Aufgaben des Lebens und deshalb und dadurch Glaube, Friede, Liebe und Tat, Seligkeit und Ewigkeit inmitten dieser Zeit mit ihrem Streit und ihrer Vergänglichkeit. Er hat das, was ihn frei macht von der Welt und über sie erhebt mit ihrer Lust und Ehre. Der Apostel Paulus hat einmal den Inhalt des praktischen Christentums in ein Wort zusammengefaßt, das auch eine „Bibel in der Bibel" ist: „Ist Gott für uns, wer mag wider uns sein, welcher auch seines eigenen

Sohnes nicht verschonet hat, sondern hat ihn für uns alle dahingegeben, sollte er uns mit ihm nicht alles schenken" (Röm. 8, 31 f.)?

Aber was hat denn das mit dem Gewissen zu tun? Ich meine, sehr viel. Es ist der religiöse Stoff, der dem Gewissen zugeführt werden soll, an dem es sich bilden soll. Es ist nicht der ganze Stoff, aber es ist sein Mittelpunkt. Und wenn es gelänge diese Gedanken, nein diese Realitäten, einem Herzen einzuflößen, müßte nicht dieses Herz ein lebendiges Gewissen, und ein gutes Gewissen in dem doppelten Sinn, wie wir es oben besprochen, erlangen? Würde nicht jeder Schritt auf dieser Bahn den nächsten hervorrufen eben durch das Zeugnis des Gewissens: nun ist es gut mit dir, nun hast du Deckung für deine Sünde und nun reißt es dich fort auf einer Bahn, die die Bahn des Guten ist? Das sind die Gedanken, durch die Luther eine Reformation in sich erlebt und dadurch d i e Reformation hervorgebracht hat. In sie wollen wir hinabtauchen, wie jene Zeit der Unruhe und der Angst es mit Luther tat, eine heilige neue Taufe, und doch keine Wiedertaufe, sondern die uralte Taufe, die Taufe des Evangeliums Christi! So wird es kommen zu der „Bitte um ein gutes Gewissen" und zu dem guten Gewissen nicht minder als der Gewissenhaftigkeit. Und das alles ist wahrlich nicht das schlechteste Erbstück der Reformation.

Es wäre ja freilich überspannter Idealismus, wollte nun jemand hoffen, daß diese oder andere Gedanken und Formen alsbald alles ändern würden, als ob ein neues Pfingstfest anbrechen würde und allerorten die Dreitausend eingehen würden in der Apostel Gemeinschaft. Das „noch nicht" gilt eben allewege im Reich Gottes. Aber wenn es nur einige Seelen wären, wer dürfte sagen, daß die Anregung und die Anstrengung umsonst gewesen wären?

Aber nicht nur überspannt, sondern töricht wäre es, wenn man dächte, um nur ja recht viele zu gewinnen, wollen wir die alte Wahrheit beschränken, fortlassen was der Zeit nicht mehr mundet, Modernes reden, von frommen Stimmungen, wirtschaftlichen Problemen, ästhetischen Moden, wissenschaftlichen Zeitfragen. Das alles ist ja nicht ausgeschlossen, wenn nur das Evangelium das alte bleibt! Das „andere Evangelium", es wäre ja „kein anderes Evangelium", wie Paulus sagt (Gal. 1, 6 f.). Hier steht es anders als mit den sibyllinischen Büchern, hier gilt es „alles oder nichts", wie Ibsens

Brand sagt. „Das Heil allein in Christo“, wir „verlorene und verdammte Sünder“, die Wahrheit allein in Gottes Offenbarung und der Glaube aus dieser Offenbarung, Gottes Liebe in Christus und unsere Liebe aus Christus — dabei soll es bleiben in alle Wege! Das ganze Evangelium meinen wir, es falle sonst, was fallen mag. Die ganze „Torheit“ des Evangeliums. Tut es dies ganze Evangelium nicht, das halbe tut es sicherlich nicht! Die Predigt des ganzen Evangeliums soll uns das Gewissen stärken und das gute Gewissen bringen. Wie wir das verstehen, dürfte nun klar sein.

10.

Indem wir schließlich unseren Blick auf das Leben der menschlichen Gesellschaft und die Erhaltung und Bildung des Gewissens in derselben richten, müssen wir uns auf einige wenige Bemerkungen beschränken.

Es wird wohl kaum jemand dasein, der nicht in der Theorie verlangte, daß sowohl der Betrieb der Wissenschaft und Kunst als auch die Teilnahme am politischen Leben zu einer Schule der Gewissensbildung werden solle.

Nun kann aber dieser Zweck augenscheinlich nur erreicht werden, wenn die Urteile mit denen man arbeitet, selbsterworben sind und in persönlicher Selbständigkeit vertreten werden, wenn die vielberufene „Überzeugung“ keine Phrase, sondern Eigentum und ein moralisches Gut ist. Daß unter der striktesten Einhaltung dieser Voraussetzung die Gleichgesinnten und Gleiches Erstrebenden sich immer wieder zu Gruppen, „Parteien“ und „Schulen“ zusammenschließen oder vielmehr dazu schon zusammengeschlossen sind, ist ja nur selbstverständlich.

Aber es ist etwas ganz anderes, wenn die Schlagwörter und Belobigungs- oder Verdammungsatteste solcher Gruppen bloß nachgebetet und nachgeschwatzt werden. Hier wird an die Stelle der Wahrheit und der gewissenhaften Überzeugung der Glaube an die Partei und das Schlagwort gesetzt. Das bedeutet den Sieg der Lüge und Ungerechtigkeit, und das erzieht zur Gewissenlosigkeit. Und mag es noch so wahr und recht sein, was behauptet wird, so ändert das an der Sache nichts. Es mag Zeiten gegeben haben, wo das bis zu einem gewissen Grade möglich war. Der moderne Mensch, der

unter der geschichtlichen Einwirkung der Befreiung des Individuums durch die Renaissance und die Reformation lebt, ist damit in einen besonderen geistigen Zusammenhang gestellt. Die Wahrheit, die für ihn Wahrheit ist, ist die Wahrheit der persönlichen Überzeugung.

Ich wollte, diese Betrachtungen wären heute nur schätzbare theoretische Wahrheiten. Aber ich halte dafür, daß sie einzuschärfen allen Gruppen unseres sozialen Lebens gegenüber auch praktisch nur zu notwendig sind. Wer einigermaßen das Treiben der „Schulen“ und „Parteien“ zu verfolgen in der Lage war, wird sich ernster Besorgnisse nicht erwehren können. Einige Beispiele! Wie hochgegriffen sind die Töne, wenn es gilt einen Parteigenossen zu verherrlichen, wie wirft man doch nur so um sich mit den Epitheta „genial“, „tiefsinnig“, „gründlich“, „lehrreich“. Wie lau dagegen das Lob einer Stimme aus einem anderen Lager gegenüber, wie beliebt das Totschweigen, wie scharf das Auge im Erspähen der geringsten Blöße bis herab zum Druckfehler! Und weiter, wie bodenlose, ungerechte und lieblose Urteile hat man für die Gegner alsbald in Bereitschaft. Es genügt ein on dit, um Berge darauf zu bauen, man konstruiert dem Mann seinen Standpunkt, obwohl man ihn nicht kennt, man stempelt ihn kurzweg zu einem Parteimenschen; was er gesagt hat, wird verdreht bis die gegnerische Parteischablone fertig ist, dann hält es leicht zu „widerlegen“ und „Bedenken“ zu haben! Man kann Wunderbares in der Hinsicht sehen und erleben: „Tut nichts, der Jude wird verbrannt!“ Hält einer — in guter Meinung — etwa einem Anfänger die Mängel seiner Leistungen vor, so kann er wohl erfahren, daß dieser das Bad abschüttelt wie der Pudel oder die Gans und sich hurtig tröstet mit der „Parteisucht“ seines Kritikers.

Fast scheint es, als ob es bei dem Turmbau wieder gehen soll, wie zu Babel: „daß keiner des anderen Sprache vernehme“! Aber wer noch die Wahrheit und nicht das Lob oder den Tadel einer Partei sucht, wer die Wahrheit will, sie wachse nun in dem eigenen Garten oder bei dem Nachbarn zur Rechten oder auch zur Linken, dem wird bange bei diesem Treiben. Er erinnnert sich des hohen Vorbildes des Christen, dessen, der keiner Partei gedient hat, der die schärfsten Wahrheiten auch seinen Genossen zu sagen nicht gesäumt hat, und der darum der Herr der Welt geworden ist. Er erinnert

sich der großen gemeinsamen Aufgaben, die Kirche und Vaterland, Kunst und Wissenschaft stellen. Er erinnert sich dessen, daß zur Lösung dieser Aufgaben nur die geschickt sind, die nicht „zurückblicken“ nach der Menschen Gunst oder Ungunst, sondern vorwärtsschauen auf das Werk der Wahrheit. Er weiß, daß nicht das laute Geschrei es tut, sondern die Gewissenhaftigkeit. Und er zweifelt, ob das Schlagwort es tun wird! „Wir werden als Originale geboren, und sterben als Kopieen.“ Ja gewiß! Wir haben wenig Ichheit, aber viel Egoismus. Wir haben wenig Mannhaftigkeit, aber viel „Schneidigkeit“. Wir haben wenig Überzeugung, aber sehr viel „Überzeugungen“. Unser Gewissen ist wohl dressiert andere zu richten und dadurch „Blasphemie“ zu treiben (1. Kor. 10, 29 u. 30), aber es schreckt zurück vor dem Selbstgericht.

Und wenn nun ein junges Menschenleben unter dieses Aburteilen, dieses Vorreden fixer Urteile, dieses Fertigsein kommt, sollte nicht die ernste Gefahr Schiffbruch zu leiden an der eigenen Überzeugung, an dem Gewissen und der Gewissenhaftigkeit vorliegen? Das ist selbstverständlich. Und daher wird niemand leugnen wollen, daß diese Betrachtungen in genauem Zusammenhang stehen zu unserem Thema. Ich kann nicht mehr darauf eingehen, was nun geschehen soll. Das mag sich jeder selbst sagen. Es muß dazu kommen können, daß unsere Kinder, Schüler, Freunde, Genossen mit jenen Samaritern sprechen lernen: „wir glauben nicht mehr um deiner Rede willen, denn selbst haben wir gehört und wissen, daß dieser ist wahrhaftig der Heiland der Welt“ (Joh. 4, 42) oder, um was sonst es sich handeln mag. Und sollte etwa ein „Sorgenvoller“ sprechen, wehe, wo kommen wir dann hinaus, wenn jedes erst nach seiner Überzeugung und Meinung urteilen wollte, so wird er sich — als Protestant — hoffentlich bald dieses Stoßseufzers schämen! Und wenn nicht, glaubt mir, wenn es wirklich ginge nach dem eigenen Gewissen, dem eigenen Streben und Suchen, wenn nicht die Macht der Phrase, der fertigen Formeln und Urteile so stark wäre: unsere Kirchen wären bis auf den letzten Platz gefüllt, manchem Herzen mehr würde das Evangelium eine ewige Macht sein!

Ich glaube, daß viele Leser den eben entwickelten Gedanken beistimmen werden, aber nicht wenige werden nach den Paradigmen im Kreise ihrer Gegner suchen — und sie finden. Doch nicht so

— das muß ich betonen — ist das Obige gemeint. Wir reden von der Gewissensbildung. Nicht um die Kunst, andere zu verurteilen handelt es sich uns, sondern darum, daß wir Selbstbeurteilung und Selbstgericht üben lernen sollen. Das — und nur das — ist der Weg zur Gewissenhaftigkeit. Gewissenhaft ist, in wem das Gewissen nicht nur eine vorübergehende Stimme, sondern die habituelle (daher: „gewissenhaft") Selbstbeurteilung geworden ist.

Ich habe in flüchtiger Skizze nur ein Moment hervorgehoben, das der Besserung und dem Fortschritt dient. Es handelt sich hier um komplizierte Fragen, vieles sonst spricht mit. Aber daß es sich heute wieder lohnte auf die Majestät des Gewissens in ihrer eigenartigen Bedeutung die Gedanken zu lenken, das glaube ich doch, mag der Versuch dazu auch noch so unvollkommen ausgefallen sein!

Wir haben ein Gewissen, das Bewußtsein von Gut und Böse. Wir sollen unser Gewissen bilden, indem wir nach einer eigenen Überzeugung von Gut und Böse ringen. Wir sollen nach einem guten Gewissen streben, indem wir leben lernen in dem Glauben an Jesus Christus. Wer in ihm lebt, der wird sein Gewissen bilden, der wird das gute Gewissen erlangen.

Das ist es um das Gewissen und die Gewissensbildung.

So möge der Geist Gottes durch unsere Häuser und Herzen, durch unser kirchliches und politisches Leben brausen, das Gewissen zu erwecken, ein gutes Gewissen zu erzeugen!

In diesen Wochen ging durch die Zeitschriften ein Bild, dessen Konzeption unserem Kaiser zugeschrieben wird. Auf ragender Klippe stehen die Völker Europas und blicken über ein Tal hinweg auf eine Felswand. An dieser erblickt man das Bild Buddhas. Es war ein geistreicher Gedanke Buddha zum Repräsentanten der Mächte des Niedergangs zu erwählen, den Mann, der die positive Religion aufgehoben und die positive Sittlichkeit durch den Nihilismus der Askese ersetzt hat. Über den Völkern schwebt das strahlende Kreuz, das Symbol des christlichen Glaubens. Vor ihnen, hart am Abgrund, steht ein Engel mit dem Flammenschwert. Wer ist der Engel und das Flammenschwert? Vielleicht treffen wir den Sinn des kaiserlichen Bildes, wenn wir sagen: der Engel ist das Gewissen, und das Flammenschwert ist die Gewissensbildung.

Wer war Jesus?[1])

Die größte Erscheinung der Weltgeschichte ist zugleich ihr größtes Rätsel. Jesus war diese Erscheinung; „wer war Jesus?“ so lautet das Rätsel.

Diese Frage ist seit neunzehnhundert Jahren auf aller Lippen. Unsere Zeit empfindet sie wieder mit besonderer Lebhaftigkeit.

1.

Trotz der Häufigkeit der Frage und der großen Zahl der Frager besitzen wir keine Antwort, der alle zustimmen. Es muß etwas Einzigartiges um diese Gestalt sein, daß alle Mühe und aller Ernst derer, die mit Herz und Kopf sich um sie bemühen, es zu keinem alle überzeugenden Resultat gebracht haben. So verschieden immer die Frager sein mögen, eines verbindet sie alle, sie erwarten ein Stück Leben von Jesus. Ihre tiefsten Anliegen klingen mit in der Frage: wer war Jesus? Die Schuld, die auf dem Herzen liegt, die Sehnsucht nach Reinheit, Kraft und Leben werden wach in unserer Seele, wenn es sich um Jesus handelt. Wir können daher nicht objektiv von Jesus reden, unser Gemüt und unser Wollen spricht immer mit, wir wollen etwas von ihm. Er soll uns Brot und Quelle, Weg und Leben werden. Und er wird es uns.

Wer war Jesus? Wir meinen offenbar etwas Doppeltes mit dieser Frage. Die Kinder stehen um den Tisch und beten „komm Herr Jesus“. Die Erwachsenen kämpfen den Kampf um Licht und

[1]) Vortrag gehalten in Karlsruhe am 22. März 1908.

Recht in ihrer Seele und sie sprechen: „hilf Herr Jesus.“ Sie erblicken in ihm eine gegenwärtige Größe, der bei uns bleibt bis an der Welt Ende und sie hören sein Wort und empfinden dabei seine persönliche Gegenwart. „Kommet her zu mir, die ihr mühselig und beladen seid“, „siehe ich stehe vor der Tür und klopfe an, so jemand meine Stimme hört und die Tür auftut, zu dem werde ich eingehen und mit ihm das Abendmahl halten und er mit mir.“

Wer war Jesus? Es hat einen anderen Klang, wenn andere fragen, ob er ein oder drei Jahre gewirkt hat, ob seine Reden uns bei Matthäus oder Johannes „echt“ überliefert sind, ob er Wunder getan hat, ob er von der Jungfrau geboren, ob er auferstanden ist?

Dort handelt es sich darum, ob und wie Jesus heute unter uns lebt und wirkt, hier darum, wie er einst in längst vergangenen Zeiten gelebt, was er erlebt und gewirkt hat. Aber die Fragen lassen sich nicht so einfach trennen, wie man meinen könnte. Das persönliche Interesse, das jeder an ihnen hat, verbindet sie immer wieder. Die, die an seine lebendige Gegenwart denken, wissen genau, daß er ihnen heute nichts anderes sagt und keine anderen Wirkungen von ihm ausgehen, als die, die einst in den Worten und Taten seines irdischen Lebens von ihm ausgegangen sind. Und die, denen die geschichtlichen Fragen seines Erdenlebens zunächst am Herzen liegen, schöpfen ihr Interesse an diesen Fragen doch wesentlich aus der Erwartung, an Jesus eine Autorität für ihr ganzes Leben zu gewinnen.

Beide treten sie mit innerem praktischen Interesse an die Frage heran. Das verbindet sie, aber es trennt sie auch, denn es bringt die Leidenschaft des Wollens in die Frage hinein. Die einen verlangen nach Jesu persönlicher wirklicher Nähe jetzt, wo sie von ihm reden und an ihn denken, den anderen scheinen die Nachwirkungen seiner Worte und Impulse genug zu sein. Hier liegt der große Gegensatz, der die Geister scheidet. Die einen deuten das Erleben ihrer Seele, indem sie in Jesus etwas Allgegenwärtiges und Allwaltendes, also Gott selbst erblicken; die anderen meinen alles verstehen zu können, wenn sie mit der fortwirkenden geistigen Kraft eines religiösen Genies rechnen, das zwar göttlich, aber — wenigstens im strengeren Sinn — nicht Gott ist.

Wer war Jesus? Der Gottmensch heißt es bei den einen,

ein göttlicher Mensch bei den anderen. Alle Differenzen der Beurteilung von Jesu Person sind in diesen beiden Sätzen enthalten. Wer in ihm den göttlichen Menschen sieht, spricht ihm die Wunder ab, sieht ihn für irrtumsfähig an, kann ihn nicht zur Rechten Gottes im Himmel wirksam denken. Wer an den Gottmenschen glaubt, für den sind seine Worte absolute Wahrheit, seine Wunder wirklich, seine Gegenwart zu allen Zeiten sicher. Die religiöse Grundanschauung ist verschieden, je nachdem, ob man hier oder dort seinen Standort nimmt.

2.

Daß Jesus ein echter rechter Mensch gewesen ist, steht nach den vier Evangelien fest. Er war nicht etwa die Verkörperung des Typus Mensch, er war auch kein Halbgott oder ein menschenartiges Wesen. Er war ein besonderes Individuum, mit besonderer Begabung und einem eigenartigen Temperament. Und indem er alle seine Gaben und Kräfte auf ein Ziel konzentrierte und an diesem streng festhielt, wurde er zu einer sittlichen Persönlichkeit und zu einem Charakter.

Jesus besaß eine Begabung von seltenem Umfang. Nicht nur hat er mit tiefem Blick die Wunder der Natur geschaut, sondern er ist auch in wunderbarer Weise Kenner des Menschenherzens gewesen. Er hat den Kern der alttestamentlichen Schriften mit sicherer Hand herausgeschält und das Wesen der Geschichte seines Volkes mit scharfem Auge erkannt. Er sah die ungeheure Differenz, die zwischen den Anschauungen der Juden seiner Zeit und der Offenbarung Gottes im Alten Testament bestand. Er gehörte ebensowenig zu den stürmischen Reformern, die die Brücke zwischen sich und der Vergangenheit abbrechen, als zu den unfreien Geistern, die über die Vergangenheit stolpern bei dem Schritt in die Zukunft. Mit tiefem Empfinden für das Wesen der Religion hat er aus dem Alten Testament gelernt und alles konserviert, was des Konservierens wert war.

Das war die eine Quelle seines Seeleninhaltes, er war konservativ in ihrer Benützung. Aber neben dieser Quelle sprudelte eine andere. Damals, als er bei der Taufe durch Johannes den Geist empfing und Gott sich zu ihm bekannte, ist sie ihm zu hellem Bewußtsein gekommen. Hatte der Knabe einst empfunden, daß zwischen

ihm und Gott ein besonderes Verhältnis besteht, das ihn instinktiv in den Tempel Gottes zurücktreibt, so spürt der Mann, wie Gottes Geist in seinem Innern wirksam wird. Der Geist Gottes ist die andere Quelle, die ihm seinen Seeleninhalt gibt.

In seinem Innern sprudelte diese Quelle. Sie war nicht ein Fremdes in ihm, sie kam nicht, um zu verschwinden, sondern sie wurde die stille, nicht weichende Macht, die seiner Seele Gedanken gab und Impulse, die sein Urteil über Menschen und Verhältnisse bestimmte, die das regelmäßige Motiv seines Handelns war. Von dem in ihm wirksamen Gott, das heißt vom Geist, werden ihm Gedanken, Worte und Werke gegeben. Daher hat er das Bewußtsein, daß nur er den Vater wirklich kennt, daß seinen Worten göttliche Autorität zukommt, daß seine Wunderwerke durch den Geist geschehen.

Wohl gab es Stunden, da ihn eine mächtige innere Bewegung hinriß, sodaß die Seinen an eine Ekstase dachten, wohl konnte er dann zu rascher zorniger Tat sich erheben, wohl trieb ihn die Macht des Geistes, so daß er nicht abwarten konnte, daß das Feuer schon brenne, das er auf Erden entzünden will. Aber er war trotzdem kein Ekstatiker und kein ruheloser Umstürzler, und als die Jünger Feuer auf ein Dorf fallen lassen wollen, verwehrt er es ihnen. Die Macht des Geistes in ihm droht nicht sein Seelenleben zu zerreißen, wie der neue Wein die alten Schläuche, sie ist nicht wie das Feuer am grünen Holz, das prasselnd aufflammt, um im Qualm zu ersticken. Der Geist in ihm ist ein stiller und fester Besitz, er ist ein Stück seines eigenen Wesens. Er fühlt sich mit ihm eins, so sehr, daß sein Wirken ihm als Gottes Wirken erscheint, daß er selbst seine Worte und Forderungen unmittelbar als Gottes Willen empfindet. Nicht in mühsamer Reflexion erhebt er sich zum Göttlichen, sondern es ist da in seinen Gedanken und Worten. „Ich aber sage euch“ heißt es den alttestamentlichen Worten gegenüber, und „ich und der Vater sind eins“, oder „wer mich sieht, sieht den Vater“. Und nicht in hartem Ringen steigert er seine Kraft zur Wunderkraft, sondern leicht und wie selbstverständlich geht sie von ihm aus. Es ist nie ein forcierter Zug in Jesu Wirken und Wesen. Es ist seine Natur Wunder zu wirken; an ihm liegt es nicht, wenn sie nicht geschehen, sondern an den Menschen, die durch Unglauben sich zu ihrem Empfang unfähig erweisen.

Der Gott, den Jesus kannte, war der Vater, der in seinem Hause fürsorglich regiert, oder der König, dessen Herrschaft ein Reich begründet und erhält. Beides besagt wesentlich dasselbe, denn der Vater, den das Vaterunser anredet, ist der, dessen Königsherrschaft — so meint es die zweite Bitte — kommen soll. Dieser wirksame Gott ist nun Geist. Dieser Geist erfüllt und bewegt Jesus, daher hat er das Bewußtsein wirken zu müssen, wie sein Vater wirkt. Der Geist, den er hat, ist ein Prinzip des Wirkens, Handelns, Schaffens und Regierens.

Daraus begreift es sich dann, daß ein königliches Bewußtsein die Seele Jesu erfüllt. Aber nicht das Bewußtsein eines Königs, der mit Zepter und Krone auf seinem Tron ausruht, ist es, sondern das Bewußtsein des Königs, der in Taten sein Regiment führt, ein Königsbewußtsein, das in sich faßt den Dienst, der das eigene Leben für die Seinen dahingibt.

Man erwartete von alters her in dem Volke Israel, daß Gott selbst einst der König seines Volkes und aller Völker sein werde. Dann dachte man an einen göttlichen König aus Davids Stamm, den rechten David, der zur wunderbaren Vollendung führen werde, was David einst begonnen. Es ist nicht fraglich, daß Jesus seine Lebensaufgabe seinem Volk hat deuten wollen, indem er sich als diesen wunderbaren König der Erdzeit, den Messias oder Menschensohn bezeichnet hat.

Aber das Selbstbewußtsein Jesu ist nicht ausgeschöpft durch den Messiastitel. Er hat sich nicht, wie man den Messias wohl dachte, als einen König gefühlt, der mit äußerer Macht die Feinde unterwirft und ein paar hundert Jahre regiert. Er hat vielmehr das Bewußtsein gehabt, daß er selbst — resp. der Geist in ihm — die verheißene göttliche Königsherrschaft ausübt. Er selbst ist der König der Welt, wie man das von Jahwe im Alten Testament erwartet. In seiner Predigt und in seinen Wundern erfüllt sich nicht nur die Messiashoffnung, sondern die Hoffnung auf die Erscheinung der Gottesherrschaft in der Welt. Und in dieser Überzeugung ist er nicht schwankend geworden angesichts des sicheren Todes. Er weiß, daß er einst wiederkommt zu Herrschaft und Gericht, der König der Welt.

Wer diese Gedanken verkennt oder mißversteht, der beraubt

sich der Möglichkeit die Frage zu beantworten, was Jesus denn „Neues“ gebracht habe. Sieht man auf seine Lehren oder seine Moralanweisungen, so ist nur wenig sachlich neu. Jesus hat die Moral des Alten Testamentes auf ihren Kern reduziert, er hat den Gottesglauben der Propheten wieder belebt und er hat große Stücke der jüdischen Eschatologie in seine Gedankenwelt verwoben. „Neu“ ist nicht einmal ein Gebet wie das Vaterunser, denn mehrere Stücke in ihm sind schon in jüdischen Gebetsformeln enthalten gewesen. Man könnte, wenn man weiter nichts zur Hand hätte, nicht eben viel jener reformjüdischen Rede entgegensetzen, daß Jesus der Welt nur ein reformiertes Judentum gebracht habe.

Wirklich neu ist die geistige Kraft der Person Jesu. Das heißt aber nicht der menschliche Zauber, die Reinheit und der Edelsinn dieser Person oder was immer man anführen will. Nein, neu ist die geistige Herrschaft, die Jesus ausübt als die Herrschaft Gottes in der Welt. Neu ist, daß er kraft seiner Herrschaft die Seelen seiner Autorität und somit dem Zweck seines Wirkens an der Welt unterwirft. Neu ist, daß er und nur er den Menschenherzen den Glauben abgewinnt, der in Gehorsam und Vertrauen hinnimmt, was er gibt und will. Mit anderen Worten: das Weltumwälzende an Christus ist das Erlösende und Beseligende, wie die göttliche Herrschaft Jesu es in dem geistigen Leben der Menschheit wirkt. Darum ist er „der Herr“ und König in der Geschichte des Menschengeistes. Nicht an die menschlich sympathischen liebenswürdigen Züge im Lebensbild Jesus, die jedem in die Augen fallen, sondern an die harte Paradoxie, daß dieser Mensch die Welt regiert und die Herzen unterwirft, knüpft sich die weltgeschichtliche Stellung Jesu. Seine Person ist es, aber diese Person als der geistige Wille, der die Welt bezwungen hat, als der Geist, der der Herr ist, wie Paulus sagt (2. Kor. 3, 17).

Nun ist aber Christus in den Tod gegangen. Nicht als Zufall empfand er ihn, sondern als eine Notwendigkeit. Und auch dies Letzte dient der Verwirklichung seiner erlösenden Herrschaft. Eine neue Bundesordnung führt er ein, in der die Sündenvergebung gilt. Aber zugleich hat er das Bewußtsein gehabt, daß er vom Kreuz aus alle zu sich ziehen werde. Die völlige Hingabe erst gibt ihm die unbeschränkte Macht über die Herzen der Menschen.

So denkt sich der vierte Evangelist wenigstens Jesu Empfinden im Angesicht des Todes.

3.

Aber er, der sich als der Herr der Welt fühlte, war an das Kreuz geschlagen, ein Verbrecher, dem Fluch preisgegeben nach israelitischer Anschauung. Er ist nicht wie ein Gott gestorben, wie man wohl sagt, sondern er hat die Bitterkeit des Todes geschmeckt. Er empfand es, daß der Kelch der Schrecken ihm von dem Vater gereicht war, und er beugte sich unter den Willen Gottes in demütigem Gehorsam.

Das war nichts Neues, als hätte der hohe Geist, der sein Leben erfüllt hatte, ihn am Ausgang desselben verlassen. Die Worte am Kreuz — besonders das an den Schächer — zeugen von ungebrochenem Selbstbewußtsein. Jesus hat während seines ganzen Erdenlebens sich als Knecht Gottes empfunden. Er hat sich betend seinem Gott genaht in mancherlei Lagen und in regelmäßigem Verkehr. Er hat das Bewußtsein gehabt, daß er ein aufgetragenes Werk im Gehorsam erfüllen müsse. Er wußte, daß Gott ihm seine Gedanken und seine Kräfte schenkte. Zum Vater beten lehrt er die Jünger und auf des Vaters Nähe und Hilfe weist er sie hin. Des Vaters Wille herrscht über alle, auch über Jesu kleine Herde.

Es ist eine zweite Seite im Selbstbewußtsein Jesu, die wir kennen lernen. Er hat die Herrschaft Gottes ausgeübt wie ein ihm angeborenes Recht und er hat sich dieser Herrschaft in willigem dienstbereiten und leidensfreudigen Gehorsam untergeordnet. Er ist der Herr der Geschichte, aber die Geschichte wird auch über ihn Herr. Er verlangt Glauben an seine Person, aber er glaubt selbst an Gott. Er ist uns Menschen ein unvergängliches Beispiel der Demut und Unterwerfung geworden, aber in ihm ist eine Seite, die für keinen Menschen vorbildlich sein kann, es ist das Bewußtsein göttlicher Hoheit und Kraft.

Das ist ein wunderbar gespaltenes Bild, etwa wie jene Bilder, die ein anderes Gesicht zeigen, je nachdem von welcher Seite her man sie ansieht. Keine psychologische Kunst, keine Retouche des Historikers bringt Einheit in dieses Bild, es sei denn, daß es zerbrochen werde und die Bruchstücke dann mit fremdem Leim an=

einandergefügt und die Bruchstellen mit fremdem Lack überzogen werden. Das geschichtliche Bild Jesu ist ein Problem für jeden denkenden Geist. Es ist ein Problem in dem Grade, daß man jüngst die Merkmale des Größenwahns an ihm hat aufzeigen wollen.

Es gibt nur einen Weg, der zur Lösung der Sache führt. Jesus hat wirklich ein Doppelleben geführt, sein Wollen war wirklich von zwei Kraftquellen bewegt und sein Selbstbewußtsein entstammte wirklich einem Doppelsein. Er hatte den Geist und der Geist hatte ihn. Geist ist Energie nach der neutestamentlichen Anschauung; drücken wir es modern aus, so können wir sagen, Geist ist persönlicher Wille. Persönlicher Wille ist aber Persönlichkeit. Der Wille Gottes in Jesu war aber der Heilswille der erlösenden Gottesherrschaft. Göttliches Personleben war eingegangen in dies menschliche Personleben. Ersteres leitete letzteres ganz und völlig, und letzteres läßt sich von ersterem leiten mit eigenem Wollen, mit eigener Bejahung. Der Mensch Jesus überlegte, lernte, dachte, wollte — psychologisch angesehen — wie ein jeder Mensch. Aber der Wille Gottes leitete dies menschliche Leben und erfüllte es mit seinen Gedanken, Antrieben und Kräften, und zwar so, daß Jesu Gedanken Gottes Gedanken und seine Taten Gottes Taten waren. Aber nicht in mühsamer Anpassung, in hartem Kampf, mit Lücken und Fehlern geschah das, wie bei den Propheten, Aposteln und anderen Geistträgern, sondern natürlich, leicht, lücken- und fehlerlos, mit heiliger Grazie. In seinem ganzen Umfang und in seiner ganzen Tiefe ist dies Menschenleben Ausdruck und Organ Gottes geworden. Der Form nach war alles menschlich in Jesu Erdenleben, dem Inhalt nach alles göttlich.

Das sind schwere Gedanken, denn wir kennen keinen anderen Menschen, auf den sie passen und an dem wir sie uns ganz verdeutlichen könnten. Aber das ist kein Beweis gegen sie. Die Gestalt Jesu ist absolut einzigartig gewesen, daher kann kein Schema von außen her ihm übergestülpt werden. Man kann das Einzigartige nicht nach fremdem Maß messen, denn das wäre vermessen. Die einzige Analogie, die uns zu Gebote steht, wäre das Bild eines reiferen christlichen Charakters, der durch die dauernde Gemeinschaft mit Gott aus ihm die Leitung seiner Gedanken und seiner Wollungen empfängt. Aber nie ist diese Gemeinschaft eine ununter-

brochene, die Sünde unterbricht sie in uns, und, trotz aller Innigkeit des Lebens mit Gott, bleibt er oben und wir unten. Zwischen ihm und uns steht Christus der Mittler. Die Analogie als ganze versagt, aber sie dient doch zur Verdeutlichung des Einzigartigen.

Zweierlei verstehen wir auf diesem Wege. Einmal das eigentümliche Selbstbewußtsein Jesu. Er, dessen wesentlicher Seeleninhalt der Heilswille Gottes war und der eins geworden war in seinem menschlich persönlichen Leben mit Gott, er hatte in jedem Moment, da er dachte oder wollte, das Bewußtsein der Einheit mit Gott. Daher war für sein Gesamtbewußtsein sein persönliches Leben zugleich Gottes Leben, und jedes Wort und jede Tat, die von ihm ausging, war für ihn selbst Gottes Wort und Tat. Sein Leben war eins geworden mit dem Allgeist, daher waren die Äußerungen dieses Lebens für ihn selbst Äußerungen des Allgeistes. Und dies wunderbare Bewußtsein fand seine Bestätigung daran, daß die Menschen, die sich von seiner Person ergreifen ließen, die Äußerungen dieser Person wie er selbst als göttlich empfanden: „Herr, zu wem sollen wir gehen, Worte ewigen Lebens hast du."

Und nun das andere. Jesus empfindet, so sahen wir, sein Leben doch auch als Menschenleben mit den Schranken und der Schwäche eines solchen. Auch das wird nun verständlich. Indem er als Mensch unter Menschen lebt, kommen ihm immer wieder die Schranken des Menschen zum Bewußtsein, der nicht alles weiß und alles kann, der Hunger, Müdigkeit und Angst empfindet, dem die Bosheit und Schwerfälligkeit der Menschen um ihn, dem die Langsamkeit der Wege menschlicher Geschichte die Hände binden und das Herz verwunden. Mensch ist er und für Menschen wirkt er. Es kommen Stunden, wo er das hart empfindet, wo das Herz herabzusinken scheint zu der Welt mit ihrer Klugheit und ihrer Schwäche. Aber es sinkt nicht, es hält sich fest an den Gott, der es erfüllt. So betet Jesus, so erhebt er sich in seiner Arbeit zum hellen Bewußtsein mit Gott und in Gott zu sein, so schwinden leicht und bald die Ansätze zu trüben Gedanken und zu der Furcht vor dem Menschenlos.

Aber widerspricht nicht beides einander: eins geworden mit Gott und doch die Empfindung unter Gott und in der Welt zu sein? Gewiß, es wäre ein unausgleichlicher Widerspruch, wenn es sich um zwei Substanzen oder die Abstrakta Endlichkeit und

Unendlichkeit handelte, wie man wohl in früheren Zeiten es auffaßte. Aber die beiden Größen, die sich hier vereinigen, sind von anderer Art. Um freies geistiges Leben handelt es sich. Der Geist Gottes ist in allem, aber er ist da in der Weise und dem Maß, die den Dingen angemessen sind, eben weil er freier Geist ist. Und der Geist des Menschen berührt und erfaßt mancherlei, aber er läßt eins das andere überwiegen, eins mit dem anderen abwechseln, eben weil er freier Geist ist. So hat auch in dem Inneren des Menschen Jesus die Gottheit sich in der Art und in dem Umfang erschlossen, die dem Bewußtsein eines Menschen zugänglich waren, dabei anwachsend und fortschreitend seinen Inhalt in dies Organ seiner Offenbarung ausgießend. Und der Mensch Jesus hat diese seine Gottheit angeeignet und aufgenommen, soweit sie und in der Weise, in der sie Inhalt eines Menschenlebens werden konnte.

Nicht so war es also, als wenn die Gottheit sich gleichsam in zwei Stücke teilte, deren eines auf die Erde herabkam, während das andere im Himmel blieb. Sondern der ganze Gott, sofern er erlösender Heilswille ist, geht ein in die Geschichte der Menschheit, indem er in und durch den Menschen Jesus geschichtlich offenbar und wirksam wird. Und nicht so war es, als wenn der Mensch Jesus sein persönliches Leben verlor, sondern gerade dies persönliche Leben machte ihn fähig dazu, den Heilswillen so in sich wirksam werden zu lassen, daß er in menschlichen Gedanken und Taten geschichtlich, d. h. für Menschen verständlich und unter ihnen wirksam, werden konnte. Aber bei dieser innerlichen Einswerdung Jesu mit Gott ist eins notwendig vorausgesetzt, nämlich die Sündlosigkeit Jesu. Erst so wird es begreiflich, daß Jesus dem Göttlichen keinen inneren Widerstand entgegensetzte und daß der Heilswille ganz in seinem geistigen Leben sich offenbaren und abzugslos und unverfälscht durch dasselbe wirken konnte.

So verstehen wir, was die Evangelien uns von Jesu berichten. Sowohl daß er sich als den erlösenden Herrscher der Welt empfand, wie auch daß er sich von der Gottheit unterschied, sowohl daß er uns als ein einheitliches persönliches Leben entgegentritt, wie daß göttlicher Geist d. h. die heilwirkende Person Gottes und menschliches Denken und Wollen in ihm da waren, nicht an sich identisch, wohl aber konkret eins.

Wir zerhauen nicht den Knoten, sondern wir lösen ihn, indem wir ihn in seine Bestandteile zerlegen und seine Einheit erfassen. Das Rätsel der Person Jesu löst sich uns, wie wir meinen, in genauer Übereinstimmung mit den Tatsachen, die uns die Geschichte als Anhaltspunkte gewährt.

4.

Aber der Verlauf der Geschichte Jesu führt uns weiter. Er ist gestorben und er ist auferstanden. Es mag sich, wie immer es wolle, mit der Art seiner Auferstehung verhalten, darüber können wir hier nicht weiter verhandeln. Soviel ist sicher, daß die Jünger mehrfach Erscheinungen des Auferstandenen gesehen haben, daß sie mit ihm geredet und daß sie von ihm und an ihm Anregungen und Belehrungen und ein neues Verständnis seiner Person und ihrer Bedeutung, sowie ihres eigenen Weltberufes empfangen haben.

Man mißversteht in der Regel die Bedeutung dieser Vorgänge, wie sie uns in knapper Zusammenfassung am Schluß der Evangelien geschildert werden. Man meint nämlich, daß die Auferstehung Christi als solche den Jüngern den Glauben an seine Gottheit gebracht habe, wie ähnlich die Gottheit Christi wohl von seiner Geburt von der Jungfrau abhängig gemacht wird. Aber dies wie jenes hat die Schrift nicht für sich und scheitert außerdem an sehr triftigen Überlegungen. Geborenwerden zum Leben wie Erwecktwerden vom Tode ist beides etwas, was nur von einem menschlichen Wesen ausgesagt werden kann und schlechterdings nicht auf Gott oder den Geist Gottes paßt. Zwar wird Luk. 1, 35 als Folge dessen, daß Gottes Kraft die Maria überschatten wird, gesagt, daß der von ihr Geborene „Gottes Sohn" genannt werden würde, aber natürlich ist „Gottes Sohn" hier nur, wie so oft, eine Bezeichnung eines Menschen, dessen Gott sich annimmt wie ein Vater seines Sohnes. Was aber die Auferstehung anlangt, so ist sie die Wiederbelebung des Menschen Jesus, der vor aller Welt gerichtet war und Unrecht bekommen hatte, dem aber Gott Recht gibt, indem er das ungerechte Gericht zunichte macht und dem Getöteten das Leben wiedergibt: „Den Fürsten des Lebens habt ihr getötet, welchen Gott von den Toten auferweckt hat, dessen sind wir Zeugen" (Apg. 3, 15; 2, 32; 4, 10. 33; 10, 40; Joh. 16, 8 ff.).

Doch freilich spielt hier ein zweites Moment mit herein. Nach dem Urteil des Paulus wird Christus aus Anlaß seiner Auferstehung kräftiglich bestimmt oder bezeichnet als der Sohn Gottes, und dies geschieht gemäß des Geistes der Heiligkeit in ihm (Röm. 1, 3 f.). Das bedeutet nun: der, der dem Fleisch nach aus Davids Samen war, wie es an der Stelle heißt, wird in Gemäßheit dessen, daß der Geist in ihm war, auferweckt und dadurch als Gottes Sohn festgestellt. Nicht so steht es also, als wenn der Gott Christus auferweckt wird, sondern der Mensch wird erweckt und als Gottes Sohn anerkannt, weil er mit dem Geist Gottes dauernd verbunden war. Er konnte nicht im Tode bleiben, weil er mit dem Leben eins geworden war, könnten wir etwa sagen.

Und eben dies war es, was die Jünger an dem Auferstandenen erlebten. Daß er, den sie gekannt und in dem sie das Göttliche empfunden hatten, hinfort in göttlicher Allgegenwart, eins mit der Gottheit, lebt und wirkt, daß die Welt sein Herrschaftsgebiet ist, und daß sie in seiner Kraft die Welt ihm unterwerfen sollen, dessen sind sie in den Wochen nach der Auferstehung inne geworden. Erst jetzt stand ihnen die Gottheit Christi fest. Daß er der Heilsgott ist, der ewige Wille zur Erlösung der Welt, das glauben sie fortan auf Grund inneren Erlebens. Sein Wesen erschöpft sich ihnen jetzt nicht mehr darin, daß er der Messias ist, wie Petrus einst bei Cäsarea Philippi bekannt hatte, sein Wesen ist etwas Anderes und Höheres. Vater, Sohn und Geist sind hinfort *ein* Name oder ein Wesen. Der Titel „Sohn“ gewinnt allmählich einen neuen Sinn. Er ist Gott, Gott als der Heilsgott und er ist als Gott eins mit dem Vater, denn Gott ist einer. Es lagen in diesen religiösen Empfindungen alle die Probleme der Trinität beschlossen, die die Menschheit so lange und so hart beschäftigt haben. Aber diese Probleme waren eben noch beschlossen in der einfachen religiösen Empfindung, erst allmählich entwickelt der Menschengeist den Inhalt seiner Erfahrung. Davon kann hier nicht weiter geredet werden.

So war denn die Sachlage für die Jünger nach der Auferstehung eine ganz neue geworden. Sie hatten den Menschen Jesus gekannt, aber das Göttliche in ihm war ihnen ein Problem gewesen; jetzt erleben sie seine göttliche Kraft und Gegenwart und das menschliche Leben Jesu wird ihnen zum Problem.

Ein Blick in das Leben der neutestamentlichen Gemeinden, so- wie in die an sie gerichteten Briefe wird uns das bezeugen. Der älteste Name der Christen, den wir kennen, ist „Anrufer des Namens unseres Herrn Jesu Christi“ (1. Kor. 1, 2). So nennt Paulus gegen Mitte der fünfziger Jahre des ersten Jahrhunderts alle Christen. Es ist also ein Faktum, daß etwa dreißig Jahre nach dem Tode Christi allgemein in der Christenheit zu ihm als zu Gott gebetet worden ist. Nicht nur Heiden, denen ja mancherlei göttliche Gestalten bekannt waren, taten das, sondern alle Christen werden von Paulus durch diese Bezeichnung charakterisiert. Christ sein hieß eben Christus anrufen.

Nun wußte aber jeder Jude, daß niemandem außer Gott Anbetung zukommt. Mit Entrüstung weist ein Engel in der Offenbarung Johannis die Anbetung, die Johannes ihm widmen will, zurück (19, 10). Aber auch ein Mann wie Paulus hat diese Anrufung Christi in der schweren Not, die ihm sein Splitter im Fleisch verursachte, ohne jedes Bedenken vorgenommen (2. Kor. 12, 8). Aber schon viel früher — etwa fünf Jahre nachdem Jesus auf Golgatha seine Seele in Gottes Hände empfohlen hatte — hat der erste christliche Märtyrer beten können: „Herr Jesu, nimm meinen Geist auf“ (Apg. 7, 59). Das war die allgemeine Empfindung der Christen, daß ihr Herr nun im Himmel und daß er Gott selbst ist. An ihn wandten sie sich mit ihren leiblichen und geistlichen Bedürfnissen. „Komm Herr“, so hieß es regelmäßig bei der Abendmahlsfeier, und „komm Herr Jesu“ so soll, nach Johannes, die Gemeinde einst in letzter Angst und Not beten (Offenb. 22, 20).

Man kann sich an nichts den ungeheuren Umschwung, der seit der Auferstehung Christi hinsichtlich der Schätzung seiner Person eingetreten ist, so klar veranschaulichen als an diesem Faktum. Der einst seinen Gott angerufen hat, der wird nun selbst von seinen Anhängern angerufen, nicht nur sporadisch hier und da in Momenten höchster Erregung, sondern regelmäßig und zu allen Zeiten. Der Hilfe gesucht hatte bei seinem Gott, der ist nun Hilfe und Hort seiner Gläubigen geworden. Man mag noch so hoch greifen hinsichtlich der messianischen Ehren und Würden, die die Jünger nachträglich ihrem Meister beigelegt haben sollen, man langt damit nicht, war doch der Messias selbst nur ein Mensch, oder, auch wenn

man ihn als höheres präexistentes Geistwesen auffaßte, immer nur ein Wesen wie die Engel, das anzubeten jüdischen Männern vollständig fern lag. Keine Kunst geschichtlicher Deutung führt über diesen Berg hinweg. Jesu Jünger haben in dem Mann, mit dem zusammen sie durch Galiläa gewandert waren, ihren Gott verehrt und angebetet. Und dabei ist es in der Christenheit geblieben bis zu dieser Stunde. Noch immer sind die echten Christen Anrufer des Namens Jesu und sie haben das unerschütterliche Bewußtsein, daß sie nicht in das Leere hinein sprechen, sondern daß Jesus sie hört und bei ihnen ist in guten und bösen Tagen. Und auch dann, wenn die Tore einer anderen Welt sich im letzten Kampf vor ihnen öffnen, dringt aus tausend und abertausend Herzen der Schrei zum Himmel empor: „Wenn ich einmal soll scheiden, so scheide nicht von mir“, „erscheine mir zum Schilde, zum Trost in meinem Tod!“ Ein großer Theologe unserer Tage, der in der Theorie Bedenken gegen das Gebet zu Jesus hatte, hatte doch gewünscht, daß ihm in dem Todeskampf diese Verse vorgelesen werden möchten.

Aber man betete nicht nur zu Jesus, sondern man nannte ihn auch Gott. Nach dem Fleisch stammt Jesus von den Juden, „der da ist Gott hochgelobt in Ewigkeit“ (Röm. 9, 5). Ihn stellte man zwischen den Vater und den Heiligen Geist in der triadischen Formel, der man nicht selten im Neuen Testament ausdrücklich oder in Anklängen begegnet. Aber noch wunderbarer ist der Name, den man in der ältesten Christenheit regelmäßig als Bezeichnung Christi anwandte, es ist der Name der „Herr“. Er hat für unser Ohr etwas Verbrauchtes und Gewöhnliches. Ganz anders in jenen Tagen. Da die Juden den Gottesnamen bekanntlich nicht aussprechen durften, so lasen sie überall, wo im Alten Testament Jahwe stand, „der Herr“. Und die Christen haben mit dem klaren Bewußtsein, daß es sich um „den Namen über alle Namen“, d. h. den Gottesnamen handelt, Christus den Herrn genannt. Das zeigen Stellen, wie Phil. 2, 9 oder Röm. 10, 16 dem aufmerksamen Leser mit aller Deutlichkeit. Wenn der christliche Täufling in die Gemeinde aufgenommen wurde, so erklärte er „Herr ist Jesus“ (Phil. 2, 11). Dies Bekenntnis war das unterscheidende Merkmal der Christenheit. Bekannten aber die Christen, daß es Jesus sei, in dem das Wort Joels: „wer den Namen des Herrn anruft, der wird gerettet“ (3, 5)

durch das Bekenntnis der Christenheit seine Erfüllung finde (Röm. 10, 16), dann versteht man, daß sie allesamt „Anrufer des Namens unseres Herrn Jesu Christi“ waren und wurden (1. Kor. 1, 2).

Unser Staunen wächst, wenn wir so sehen, daß Ring an Ring sich fügt zu einer goldenen Kette, die hinfort die ganze Welt umschließt. Nicht Überschwang der Rede liegt vor, sondern das helle Bewußtsein, daß der, zu dem man betet, Gott ist und den Namen des alttestamentlichen Bundesgottes mit Fug und Recht trägt. Es ist daher nicht auffallend, daß Johannes ihn als das „Wort Gottes“ bezeichnet, d. h. als Gott, sofern er sich offenbart, so daß nach dem Schweigen von früher jetzt Gott als Wort wirksam wird, wie einer der ältesten Kirchenväter es deutet. So sieht Paulus in ihm die die Welt durchdringende und die Kirche bauende Energie, die überall wirksam ist, sodaß sowohl „Christus in uns“ als „wir in Christus“ sind. Das sind im Sinn des Paulus nicht Phrasen, sondern es ist der ernsthafte Ausdruck seiner Überzeugung, daß Christus der Herr der Menschheit und ihrer Geschichte ist.

Wir können jetzt das Zeugenverhör schließen. Das Resultat ist einfach: Herr und Gott, allgegenwärtig und allwirksam ist der Jesus, zu dem die Christenheit ihre Gebote emporsendet.

5.

Indessen diesem Gedankenring steht der erste gegenüber und, wie es scheint, entgegen: Jesus war eine menschliche Persönlichkeit, die von Gottes Geist erfüllt war. Aber es gibt einen Punkt, an dem beide Ringe ineinandergreifen. Es ist der Geist Gottes. Paulus hat hierüber keinen Zweifel gelassen. Wer ist denn der himmlische Herr Christus? Er ist nicht ein Zweiter, ein Neuer, der vorher nicht dagewesen ist. Nein, „der Herr ist der Geist“ (2. Kor. 3, 17), und der Geist ist in dem Menschen Jesus gewesen und ist der Grund dessen, daß der Mensch Jesus erweckt wurde von den Toten (Röm. 1, 3 f.). Was heißt das? Geist oder Gottheit, so sahen wir, war es, was der Persönlichkeit Jesu in seinen Erdentagen den Inhalt und die Kraft seiner Seele gegeben hatte. Dieser Geist hat den Menschen Jesus nicht im Tode gelassen, Johannes kann geradezu sagen, daß Christus selbst den Tempel seines Leibes wiedererweckt

(Joh. 2, 19; 10, 18). Die Verbindung und Einheit Jesu mit dem Geist, wie sie sich im Erdenleben angebahnt hat, besteht fort. Irgendwie ist der Mensch Jesus eins mit dem Geist auch jetzt noch, wo der Himmel sein Sitz geworden ist. Während des Erdendaseins Jesu war das Erste, daß man den Menschen sah und in ihm den Geist empfand, jetzt ist das Erste, daß man des Geistes inne wird, der aber kein anderer ist, als der Geist des Menschen Jesus. Wie die beiden zur Einheit eines persönlichen Lebens sich auf Erden zusammengeschlossen hatten, so besteht die Einheit dieses Lebens, erhaben über alle irdischen Schranken, auch jetzt fort.

Daher kann der Betende, der sich an Christus wendet, dabei sowohl an den ewigen Geist und Herrn denken, als an den Menschen Jesus, in dem der Geist geschichtlich offenbar geworden ist. Sie sind eben beide eins, sodaß wir kein anderes Bild und keine andere Vorstellung vom Wesen dieses Geistes haben, als die, die uns in dem Menschen Jesus offenbar geworden ist. Der erlösende Herrscherwille Gottes, der Jesu Lebensinhalt ausmachte, wirkt fort, nicht anders und nicht verschieden in seinem Wesen davon, wie er in Jesu sich gezeigt hat. Zwar ist die Art der Existenz Jesu jetzt eine andere geworden, denn das Sein im Himmel ist ein anderes als das Sein auf Erden; aber der Inhalt oder das Wesen des Erlöserwillens ist jetzt dasselbe wie während seiner irdischen Wirksamkeit. Daraus ergibt sich aber auch, daß die religiöse Offenbarung nie über die geschichtliche Offenbarung Christi hinausgehen kann. Alles, was auf Christus, der eben die göttliche Offenbarung in Person ist, an Lehre und Erkenntnis folgt, kann immer nur Erläuterung, Ausführung und Aneignung der Offenbarung sein. Auch jener „Tröster“, den Jesus nach seinem Hingang den Jüngern senden will — es ist der „Heilige Geist“ im Unterschied von dem Geist, der Christus ist —, hat nur die Aufgabe, die Offenbarung Christi zu nehmen und zu erklären oder sie auf das einzelne anzuwenden und dem einzelnen anzueignen, er bringt aber keine neue Offenbarung (Joh. 16, 14 ff.).

So fassen sich also für die Betrachtung der Gläubigen beide Elemente, die in Christus waren, zur Einheit zusammen. Der Geist Gottes oder sein Wort, d. h. Gott als erlösender und offenbarender Herr, hat den Menschen Jesus erfüllt und ihn zum Organ seiner

erlösenden Herrschaft gemacht, und so wie er in Jesu offenbar geworden ist, so herrscht er weiter bis an das Ende.

Das Produkt der Wirkungen des Herrn ist aber die Kirche als die Gemeinschaft der Menschen, die von dem Erlöserwillen seiner Herrschaft im Glauben unterworfen werden. Diese menschliche Gemeinschaft ist nun sowohl das Werk des allmächtigen und allgegenwärtigen Heilswillens, der ununterbrochen seine Liebesenergie an den Menschenherzen erweist, als auch das geschichtliche Gebilde, das auf dem Wege einer langen Entwicklung auf dem Grund der geschichtlichen Anregungen des Menschen Jesus erwächst. Das sind nicht zwei verschiedene Größen, sondern es ist das nämliche Gemeinwesen und der gleiche Werdegang nur unter verschiedenen Gesichtspunkten betrachtet. Indem die Kirche das Werk des ewigen Heilswillens ist, ist sie der Erfolg des geschichtlichen Wirkens Jesu, und indem sie die Gemeinschaft des geschichtlichen Jesus ist, ist sie das Produkt des ewigen Heilswillens. Denn das Lebenswerk Jesu war nur der Ausdruck dieses ewigen Willens, und nicht anders wirkt der ewige Wille als durch das Werk des geschichtlichen Jesus. Der ewige Heilswille wirkt fort und fort, und wir spüren seine allmächtige Liebesenergie, die allen Widerstand in unseren Herzen bricht, die uns zum Glauben führt und dadurch ein seliges Leben der Gemeinschaft mit Gott in uns hervorruft. Aber nirgends anders auf der weiten Welt läßt sich die erlösende Macht des Heilswillens finden und erfahren als in der menschlichen Gemeinschaft, in der die geschichtliche Offenbarung Jesu Christi bewahrt und verkündigt wird. Darum können wir sagen: weil kein Heil ohne Christus, darum auch kein Heil ohne Kirche, denn das Ewige wird in der Menschheit nur wirksam in der menschlichen Form der Geschichte.

So spiegelt sich in der Kirche das Geheimnis der Person Jesu wieder: göttlicher Wille wirkt, aber weil er an Menschen wirkt, wirkt er nicht anders als in den geschichtlichen Formen einer menschlichen Gemeinschaft.

6.

Ein Leben, mit dem kein anderes in der Weltgeschichte auch nur entfernt verglichen werden kann, haben wir kennen gelernt. Jesus der Herr. Die zu ihm gekommen sind und kommen, haben

den tiefsten Bedarf ihrer Seele gestillt. Wer von den Strömen lebendigen Wassers, die von ihm ausgehen, gekostet hat, den dürstet nicht mehr. Er macht uns frei von unserer bösen Vergangenheit, denn er vergibt die Sünde und er macht uns frei, stark und glücklich in Gegenwart und Zukunft, denn er gibt uns einen neuen Lebensinhalt und neue Lebensziele. Er vergibt uns das Böse und gibt uns das Gute. Selig, wer ihn gefunden hat, denn er ist das Leben und er ist der Weg zum Leben und die Wahrheit auf diesem Wege.

Aber je wunderbarer ein Leben und seine Wirkungen, desto mehr Fragen regt es an, desto mehr Probleme stellt es. Es ist daher nicht auffallend, daß die Akten über Jesus bis zu dieser Stunde nicht abgeschlossen sind. Je tiefer wir das Wesen des Menschen erfassen lernen, desto wunderbarer wird Jesus, und je tiefer eine Seele in die Tiefen der Gottheit eindringt, desto rätselhafter wird ihr die Vereinigung von Gott und Mensch in Jesus. Wir haben keine Ursache uns dessen zu schämen, daß wir auch heute noch eine Jesusfrage haben. Die Anfänge dieser Frage haben ja schon die Apostel empfunden, die dem Herrn so nahe gestanden haben.

Wo Fragen sich regen, da entstehen Theorien oder Hypothesen zu ihrer Beantwortung. Die Christologie ist die Theorie über Jesus. Die Christologie ist für Jesus eben so unvermeidlich, wie etwa die Spektralanalyse für die Sonne. Die Theorien schaffen nicht, aber wo eine Realität schafft, da werden Theorien geschaffen. Nicht unsere Theorien über Christus schaffen das Leben, sondern Christus schafft es, aber weil er es schafft, kann der menschliche Geist nicht ruhen, Gedanken zu spinnen über Christus.

Es gibt — streng genommen — nur zwei fruchtbare Theorien über Christus. Fruchtbar ist aber nur die Theorie, die den gegebenen Tatbestand als solchen erklärt, unfruchtbar sind dagegen alle Theorien, die den Tatbestand verkürzen und verschieben. Es ist daher von vornherein unfruchtbar, wenn man Christi Leben erklären will als bloß menschliches Leben, das etwas „Göttliches" an sich trug, oder wenn man sein menschliches Leben in seinem vollen Bestande oder Umfang verkürzt oder verstümmelt. Beides ist von Anfang an oft geschehen und geschieht heute noch häufig. Solche Hypothesen müssen wir von vornherein zurückweisen, denn sie werfen keinen Ertrag ab für die Sache.

Anders steht es mit den beiden Theorien, deren Ansätze wir schon bei den Aposteln finden. Zwei Elemente traten uns in der Person Christi entgegen, Gottheit oder Geist und Menschheit oder Fleisch. Es ist unmöglich, diese beiden Elemente an sich als Einheit zu fassen, denn weder ist es Gottes Art Mensch zu sein, noch des Menschen Art Gott zu sein. Demgemäß handelt es sich nur um zwei Möglichkeiten: entweder der Geist nimmt das Fleisch an und gestaltet es zu seinem Organ, wohnt und wirkt in ihm, oder: der Geist wird Fleisch. Ich brauche dabei um der Kürze willen die biblischen Ausdrücke „Geist" und „Fleisch" und verstehe unter ersterem den persönlichen göttlichen Heilswillen und unter letzterem das ganze menschliche Wesen mit Einschluß des menschlichen Geistes oder der Seele. Wollte demgegenüber jemand sagen, es gebe doch noch zwei andere Möglichkeiten, nämlich daß das Fleisch den Geist annimmt oder das Fleisch Geist wird, so ist das nur ein scheinbarer Einwand. Der Mensch kann nämlich nicht von sich aus Gott annehmen oder gar Gott werden; wo dies dennoch geschieht, da ist es nur eine direkte Folge davon, daß Gott den Menschen so annimmt, daß der Mensch Gott annehmen kann, oder daß Gott so Mensch werden will, daß der Mensch Gott wird. Es bleibt also bei den beiden zuerst erkannten Möglichkeiten.

Beide begegnen uns, wie gesagt, schon im Neuen Testament, sie sind die ersten Versuche einer christologischen Theorie. Die synoptischen Evangelien lassen den Geist in den Menschen Jesus eingehen und in ihm und durch ihn wirken, natürlich nicht anders als so, daß Jesus als Mensch den Geist innerlich aufnimmt und sein Denken und Wirken von dem Geist leiten läßt. Davon war die Rede. Wesentlich ebenso scheint sich Paulus die Sache gedacht zu haben. Geist oder Gott war in dem Menschen Jesus (Röm. 1, 3 f.; 2. Kor. 5, 19). Nun ist aber Paulus der Ansicht, daß die ganze Fülle der Gottheit leibhaftig in Jesus wohnte (Kol. 2, 9), und er ist der Meinung, daß der himmlische Herr dadurch Menschengestalt annahm, daß er in Menschenweise entstand (Phil. 2, 6. 7). Daraus folgt, daß er die Vereinigung von Geist und Fleisch in Christus offenbar bei seiner Geburt schon anheben läßt, während es bei den Synoptikern wenigstens den Anschein hat, als wenn diese Vereinigung erst bei Jesu Taufe begonnen hätte. Aber diese

Differenz ist weniger tiefgreifend als es scheint. Wenn nämlich Jesus auch nach synoptischer Anschauung sündlos geblieben ist, so muß eine Einwohnung des „Geistes der Heiligkeit" in irgendeiner Weise auch vor seinem dreißigsten Jahr angenommen werden.

Nun läuft aber neben dieser Anschauung eine zweite einher. Auch sie ist bei Paulus bezeugt. Nach ihr ist der himmlische Christus, der an sich reich war, um unsertwillen arm geworden (2. Kor. 8, 9), und der, der in Gottes Existenzform lebte, hat sich dieser begeben und dafür die menschliche Existenzform angenommen dadurch daß er nach Menschenart entstand (Phil. 2, 6. 7; vgl. 1. Kor. 15, 45). Diese einfache und wohl populär gewordene Weise des Gedankens hat Johannes zu einer Zeit, da es Leute gab, die den himmlischen Herrn von dem Menschen Jesus ganz trennen, oder doch letzteren nur in eine vorübergehende Verbindung mit ersterem setzen wollten, zugespitzt zu der scharfen und paradoxen Formel: „das Wort ward Fleisch" (Joh. 1, 14). Indessen fehlt auch bei Johannes nicht der andere Gesichtspunkt, nach dem Christus Gottes Worte redet, weil der Geist ohne Maß in ihm wohnt (Joh. 3, 34 f.; vgl. 1, 33).

7.

Die beiden Anschauungen, die wir so kennen lernen, sind theoretisch gewiß voneinander verschieden, sobald man sie wissenschaftlich genau durchdenkt. Aus dieser Verschiedenheit begreifen sich schließlich die meisten einander bekämpfenden Christologien, die uns in der Geschichte begegnen. Auf der einen Seite liegt die Absicht vor, die Elemente, aus denen Christus besteht — man sagte früher die „Substanzen" oder „Naturen" — scharf und real zu unterscheiden, auf der anderen Seite bringt man die konkrete Einheit zum Ausdruck und setzt jene Doppelheit der Bestandteile als ideell voraus. Dort wird deutlich Gottheit und Menschheit in Christo, aber die Einheit droht problematisch zu werden, hier ist die Einheit konkret gefaßt, aber die Unterscheidung von Gott und Mensch verschwimmt.

Die Geschichte der christlichen Lehre beleuchtet beide Lehrformen mit hellem Lichte. Die antiochenischen Theologen haben in der alten Kirche den Unterschied der Gottheit und Menschheit betont: in dem persönlichen Menschen Jesus wohnt der persönliche Gottes-

sohn, aber beide bilden eine Einheit vermöge geistiger und moralischer Beziehung oder der Willensgemeinschaft. Diese Lehrform ist leider nicht zu Ende geführt worden, weil sie als Nestorianismus mit dem Stempel der Häresie versehen wurde. Die Alexandriner dagegen wollten konkret nur von einer Natur Christi geredet wissen, die aber allerdings zwei Naturen in abstracto voraussetze. Im allgemeinen hat diese Anschauungsweise gesiegt, aber zu Chalcedon wurde, das Abendland nötigte dazu, die Zweiheit der Naturen in der einen Person festgestellt. Dadurch war das Problem für die späteren Zeiten fixiert, es handelte sich darum, zwei Naturen in einer Person zu denken. Sind nun aber beide Naturen persönlich — und das gilt von Gott ebenso wie vom Menschen —, so ist es verständlich, daß man es nie zur Klarheit des Verständnisses bringen konnte. Man half sich in der Regel so, daß man den Menschen Jesus gleichsam enthauptete, man nahm ihm die Individualität oder die Persönlichkeit. So kam man zu dem Christusbild der älteren Zeit. Eine göttliche Person nimmt die Gestalt eines Menschenwesens an und wirkt so in menschlicher Art.

Aber niemand kommt auf diese Weise zur Übereinstimmung zwischen der Lehre und dem konkreten Christusbild der Evangelien; nur gequälte und quälende Betrachtungen führten scheinbar darüber hinweg, daß Christus nur äußerlich Mensch war. Schließlich war, nach dieser Lehre, Jesu Menschentum doch nur ein Schein, sein Wesen war nur göttlich. — Luther mit seiner plastischen konkreten Denkweise betonte einerseits — mittelalterlichen Vorbildern folgend — die echt menschliche Art Jesu, konnte aber andrerseits — fast in der Weise der Alexandriner der alten Kirche — die konkrete Einheit von Gottheit und Menschheit in Christus kräftig zum Ausdruck bringen.

Aber die geschichtliche Gestalt Jesu mit ihren echt menschlichen, starken persönlichen Zügen wollte sich, als man mehr geschichtlichen Wirklichkeitssinn in der Neuzeit überkam, den Meßschnüren der Dogmatik nicht fügen, sie zerriß sie wie Simson die Stricke, mit denen man ihn gebunden hatte. Und nun fing man — Winken Luthers folgend — an, Jesum von unten nach oben zu verstehen. Nicht von der Gottheit ging man aus, sondern zum Orientierungspunkt diente der Mensch Jesus, und nicht mit zwei abstrakten Naturen

rechnete man, sondern man bemühte sich die konkrete geschichtliche Person Jesu zu verstehen. Hatte man einst in alter Zeit die Menschheit Jesu beschnitten, um sie mit der Gottheit zusammenfügen zu können, so depotenzierte man nun die Gottheit, damit sie mit der Menschheit sich zusammenpassen lasse. Anknüpfend an einen zufälligen Ausspruch des Paulus, sprach man von einer „Entäußerung" der Gottheit in Christus, so, daß die Gottheit, um Mensch werden zu können, bestimmte Eigenschaften im Himmel zurückgelassen habe (Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart).

Aber diese Betrachtungen, soviel Mühe und Freude immer man an sie gewandt hat, kommen doch über ein bloßes Spielen mit Begriffen nicht hinaus. Ein Gott ohne Allmacht ist eben kein Gott, und was ist denn damit gewonnen, daß man zwar von Christi „Gottheit" reden konnte, aber darunter nun doch nicht das Vollmaß der Gottheit verstand? Diese haltlosen Spekulationen machen es verständlich, daß man allmählich in immer weiteren Kreisen dazu gelangte, von Gottheit Christi eigentlich nur im übertragenen und unpersönlichen Sinn zu sprechen. Christus ist seinem Wesen nach Mensch und nur Mensch, aber dieser Mensch war Träger der göttlichen Offenbarung und in allem Gott gehorsam, daher hat er für uns den Wert und die Bedeutung Gottes. Was uns an ihm interessiert, ist eben das Göttliche. Aber so hat Jesus nicht von sich gedacht, und so haben seine Zeugen nicht von ihm gelehrt, wie wir gesehen haben. Ein Schritt weiter war es dann, daß man die ganze Christologie zusammenschrumpfen ließ in eine enthusiastische Begeisterung für die schöne und zarte menschliche Person Jesu.

Es ist merkwürdig, aber gerade der Weg der rein geschichtlichen Betrachtung scheint uns immer weiter von der geschichtlichen Erscheinung Jesu abgeführt zu haben. Man hatte ganz recht, wenn man von dem uralten Bilde die grellen und die düsteren Farben späterer Übermalungen abzuwaschen sich bemühte. Aber kaum war das an einem Punkt gelungen, so griff man flugs zur Palette der eigenen Weltanschauung und übermalte den freigewordenen Fleck mit lichtem Himmelblau oder zartem Rosa oder silbrigem Grau. Das sah nun ganz schön aus, aber weder waren alle der Meinung, die neueren Farben seien schöner als die alten, so laut die Maler und ihre Freunde es versicherten, noch fehlte es an solchen, die sich

alle, die alte wie die neue, Übermalung verbaten. Aber wer will die Maler schelten, die alten wie die neuen, sie malten doch nur, weil Jesus es ihnen angetan hatte ganz und völlig, weil sie sich so eins mit ihm fühlten, daß sie meinten, er müßte nun auch ihre Farbe tragen. Sie wollten ihn ehren, nicht verunehren. Vergessen wir das nicht, weder bei den Alten noch auch bei den Neuen.

Und doch, Jesus will nicht unsere Farbe tragen, sondern wir sollen seine Farbe tragen, denn er ist unser Herr; die allzueifrigen Diener müssen bisweilen daran erinnert werden. Aber wie finden wir uns denn zurecht in dem Gewirr der Meinungen? Wem sollen wir folgen, wenn doch alle von ihrem subjektiven Erleben und Anschauen etwas in das Bild Christi hineintragen?

Die Frage ist leichter zu beantworten als es scheint. Es gibt bisweilen an den Dingen geheime Zeichen und verborgene Gänge, die nur der wahrnimmt, der wissenschaftlich geschult ist, für die anderen existieren sie überhaupt nicht. Aber die Frage, wer Jesus war, faßt nicht solche Geheimgänge in sich. Es handelt sich um den einfachen Tatbestand, den wir dargelegt haben, und den jeder kontrollieren kann. Dieser Tatbestand faßt in sich die geschichtlichen Worte und Taten Jesu, sowie seine Selbstbeurteilung, sodann das fortgesetzte Erleben seiner Wirksamkeit in seiner Gemeinde und die Beurteilung seiner Person seitens seiner Zeugen. Man kann in den Einzelfragen hier ziemlich weit auseinandergehen, trotzdem ist es vollkommen klar, daß das Geschichtsbild als ganzes hinsichtlich der Person Christi und ihrer Bedeutung feststeht.

Aber woher dann die unendliche Vielheit der Meinungen? Sie ergibt sich daraus, daß man die geschichtliche Überlieferung je nach seiner Weltanschauung und je nach den persönlichen Erlebnissen an der Person Christi deutet und umbildet. Hier greifen die so mannigfachen Voraussetzungen über das Wunder, über die Offenbarung, über die Geschichte usw. ein, und erst hierdurch wird der einfache historische Tatbestand so gewaltig differenziert. Nicht die Geschichte ist es also eigentlich, die trennt, sondern die Philosophie und die persönliche Lebenserfahrung.

Es gibt solche unter uns, die die Wirklichkeit des himmlischen Herrn erlebt haben. Die Worte, die er einst gesprochen, empfanden sie als Ausdruck seines gegenwärtigen persönlichen Wollens. Er

wollte sie und er bezwang sie mit gegenwärtiger geistiger Macht. Diese Menschen vermögen dann ganz und freudig dem Bekenntnis der Apostel beizutreten, denn sie spüren die geheimnisvolle Gegenwart des himmlischen Herrn in den Gedanken, die er der Menschheit hinterlassen. Sie drücken es vielleicht ganz anders aus als die Apostel. Statt „Geist" sagen sie vielleicht „Willen", statt „Fleisch" heißt es „Menschenwesen" usw., aber sie erleben dasselbe wie die Jünger. Er, dessen geschichtliches Leben weit hinter uns liegt, ist mit der Allgewalt seines persönlichen Willens in ihnen wirksam. — Deshalb sind ihnen auch die Theorien begreiflich, die man um das Erleben des Herrn gewoben hat. Aber nicht wegen der Theorien erleben sie es, sondern weil sie es erleben, verstehen sie die Theorien. Die Theorien sind ihnen wichtig nur als Geländer, an die die Seele sich hält, wenn sie den Schritt machen muß, vom inneren Erleben zur Darstellung des Erlebten, oder auch vom äußeren Anstoß zum Erleben in seine Tiefe hinein. Es muß Theorien über die Religion geben, weil Religion Gemeinschaft bildet, von außen nach innen, von innen nach außen, durch gehörtes und gesprochenes Wort.

Darum ist es diesen Jesusfreunden auch nicht gleichgültig, ob Zutreffendes oder Irreführendes von Jesus gesagt wird. Nur dann nützt das Geländer, wenn es fest ist, breit und hoch genug. Sie geben acht auf die Geländer, denn sie wissen, welcher Schwindel den überkommen kann, der es plötzlich spürt, daß der Mann von Nazareth noch lebt, daß in seinen Worten — sie sehen aus wie verwittertes Gestein — gegenwärtige Glut und Kraft webt. Da packt dann wohl den Unkundigen jenes Schwindelgefühl, da der Abgrund zum Wege emporschreit und die Höhe zur Tiefe hinabreißt. Und nur die Geländer helfen zur Orientierung über Höhe und Tiefe, über Weg und Ziel. Wir achten heute zu wenig auf sie. Die des Weges gewohnt sind, schreiten über die Tiefen hin und tippen kaum mit dem kleinen Finger an das Geländer, für sie ist es kaum nötig. Die anderen aber brauchen es, die vor der Tiefe erschauern, daß sie den Weg nicht wagen mögen oder auf ihm nicht vorwärts kommen.

Das sind die vielen, die von dem unbestimmten Empfinden der Größe Christi es nimmer zum Erkennen seiner Herrlichkeit bringen. Die einen, weil Oberflächlichkeit oder sinnliches Wesen

den gegenwärtigen Herrn nicht an sich heranlassen will, sie hören seinen Ruf nur aus der Ferne wie Laute im Telephon, in die fremde Stimmen hereinklingen. Die anderen — sie meinen oft voraussetzungslos zu sein — tragen Voraussetzungen wie eine schwarze Brille vor den Augen und sehen nicht richtig. Weil sie das Wunderbare für unmöglich halten, sehen sie das Beste und Deutlichste an Jesus nicht. Nicht selten merkt man es, daß ihr Herz es dennoch spürt, aber sie dürfen es nicht annehmen, weil ihr Dogma es verbietet und weil ihre ganze, immer stärker und umfassender befestigte Weltanschauung sie daran hindert. So kann es bei ihnen nicht zu dem Glauben der Jünger Christi kommen, sie können nicht hinausgelangen über die bloße Stimmung an dem „Göttlichen" in Christus, und dies Göttliche nähert sich dabei immer mehr dem rein Menschlichen an. Nichts wäre so ungerecht, als diesen Standpunkt einfach gleichzusetzen jenem oberflächlichen Zurückweichen vor der Hoheit Christi, das wir besprachen. Hier liegt ehrliche Arbeit und Überzeugung vor, vor der man immer Respekt haben soll. Aber die allgemeine Strömung der Zeit und der Wissenschaft ist so stark, daß es zum stillen Erleben des Wunderbaren nicht kommen will, und indem man den wunderbaren Eindruck „erklären" will, zerstört man ihn. Freilich es bleibt die „Stimmung" nach, aber sie ist ungenügend. Das Christentum ist eine geistige Religion. Nur, wenn es klare und scharfe Gedanken hervorbringt, vermag es den Willen stark und einheitlich zu bestimmen. Das „praktische Christentum", auf das alles ankommt, läßt sich nicht verwirklichen und durchsetzen, wenn wir nicht Gedanken des Glaubens gewinnen. Sein oder Nichtsein des Christentums in der Welt hängt davon ab, daß wir die Gedanken der Offenbarung nachzuempfinden und auch nachzudenken lernen. Sonst zerbricht das Fundament der christlichen Praxis. Wer auf die Frage „wer war Christus?" keine bestimmte und praktisch wirksame Antwort zu geben vermag, der untergräbt die Kraft des Christusglaubens, mag er immerhin in bester Absicht und mit apologetischer Tendenz reden und lehren. Die bloße fromme Stimmung tut es nicht, heute so wenig als jemals in der Geschichte der Kirche.

Daher bleiben wir, so sehr wir die Schwierigkeiten kennen und würdigen, bei dem Glauben der Apostel. Soll dieser wirklich auf

allerhand mythologischen Reminiszenzen und einem Überschwang religiösen Gefühls erbaut sein von den Aposteln, so fällt für den, der diese Entstehung des Christentums durchschaut, nicht nur die Geschichte hin, die die Jünger Jesu erzählen, sondern mit dieser Geschichte auch ihr religiöser Glaube. Das ist eine unausweichliche Konsequenz. Niemand, der die Wurzel eines Baumes zerstört, kann sich an seinen Früchten laben, es sei denn, daß diese noch auf der gesunden Wurzel erwachsen sind, aber auch dann welken und verschrumpfen sie bald.

Nun könnte man freilich sagen, das alles sei doch nur eine Argumentation aus etwaigen Folgen, d. h. eine unwahrhaftige und unsichere Argumentation; man müsse die Wahrheit sagen, es werde daraus was immer wolle. Indessen hierüber sind auch wir uns klar. Aber wir bekennen uns zu dem Wunderbaren in Christus, weil wir es erlebt haben und daher sind wir der festen — religiösen wie auch wissenschaftlichen — Überzeugung, daß der wunderbare Jesus, den uns die Schrift kennen lehrt, geschichtlich wirklich ist. Und wir haben dabei die biblischen Urkunden nicht wider uns, sondern für uns. Religion und Geschichte reichen sich dabei die Hand zu unzerreißbarem Bunde. Das ist nicht etwa „unwissenschaftlich“, denn ist Christus das Zentrum einer Religion, so kann sein wirkliches Wesen nur innerhalb des religiösen Erlebens seiner Person erkannt werden. Nur wer in der Gemeinde Jesu solcher Erfahrung teilhaftig wird, vermag die Frage: „wer war Jesus?“ wirklich, d. h. sachentsprechend zu beantworten.

Wer war Jesus? Wir dürfen die Frage jetzt im Sinne der christlichen Gemeinde — wie sie in ihren Anfängen war und heute ist — beantworten. Jesus war ein Mensch, der ein persönliches Menschenleben auf Erden gelebt hat. Aber mit diesem Menschen hatte sich der Geist Gottes oder Gott als erlösender Heilswille so verbunden, daß er dem Innenleben Jesu den Inhalt und die Richtung gab und es dadurch in absoluter Weise bestimmte. Der Mensch Jesus nahm diese dauernde Vereinigung Gottes mit sich in den Formen des menschlichen Seelenlebens auf, er eignete sie sich an, er bejahte sie und er betätigte sie in seinem Wirken. Daher waren seine Gedanken Gottes Gedanken und seine Taten Gottes Taten. Die Form war menschlich, aber der Inhalt war göttlich. Jesus

übersetzte den ihn erfüllenden göttlichen Heilswillen in die Denk- und Sprechweise seines Volkes und er setzte den Drang des Heilswillens in seiner Brust um in besondere, zweckmäßige geschichtliche Taten. So ist in Jesu der Erlöserwille Gottes in die Menschheit eingegangen, um in ihr geschichtlich wirksam zu werden und zu bleiben. Nun ist aber Jesus von den Toten auferstanden und hat danach den Fortbestand des göttlichen Heilswillens als desselben Willens, der den erstandenen Menschen während seines Erdenlebens bewegt hatte und immerfort bewegt, den Jüngern offenbart. Wir aber erleben an der Gegenwart des persönlichen Heilswillens, der sich in der auf uns kommenden Offenbarung Jesu als lebendig und wirksam erweist, die Richtigkeit des Zeugnisses Jesu von sich und seiner Jünger von ihm.

Damit ist unsere Frage beantwortet auf dem Grunde des Glaubens und der Geschichte.

Wer war denn nun Jesus? Er war ein Mensch von starker ausgeprägter Eigenart und Persönlichkeit, und er war wiederum der persönliche Heilswille Gottes oder der Herr der Geschichte mit ihrem Zentrum der Kirche. Aber dies beides strebte nicht auseinander und zerbrach nicht aneinander, sondern es war eins und einig in der Einheit des persönlichen Lebens Jesu. Jesus war Gott und Mensch, und er ist Gott und Mensch geblieben. Betont man die erste Hälfte des Satzes, so kann man sagen: „Das Wort ward Fleisch“, betont man die zweite Hälfte, so wird man urteilen, der persönliche Heilswille Gottes nahm an den Menschen Jesus, indem er ihn zu seinem Organ erschuf und gebrauchte. Letzteres beschreibt in genauerer Rede die Sache, ersteres gibt die unmittelbare Anschauung von ihr wieder. Die wissenschaftliche Behandlung der Sache wird demnach die Bahnen der altalexandrinischen Theologie zu meiden und den Weg der alten Antiochener zu wählen haben. Er führt über die bloße Anschauung hinaus zu wirklich denkbaren Gedanken.

Doch dem sei wie ihm wolle. Eins ist klar, daß die Zweinaturenlehre in ihrer üblichen Ausprägung die Frage unklar stellt und durch ungenügende Abstraktionen beantwortet. Trotzdem lag in der Zweinaturenlehre unendlich viel mehr Beobachtung und Nachdenken beschlossen als in den neueren Darstellungen, die entweder

irgendwie Gott wirklich in einen Menschen verwandelt werden lassen, oder irgendwie einen Menschen göttlich werden lassen. Demgegenüber wird es nach Geschichte, Glaube und Vernunft immer bei dem Urteil bleiben, daß zwei Größen „unvermischt", aber auch „unzertrennt" in Jesus zur Einheit seines persönlichen Lebens verbunden waren, der Geist als der ewige Heilswille Gottes und das Fleisch als das individuelle menschliche Leben Jesu.

So ist Jesus Christus, der Gottmensch. Nicht aus Altertümelei oder forcierter Bekenntnistreue halten wir an diesem Bekenntnis fest, sondern weil es Ausdruck unseres persönlichen Glaubens und unserer geschichtlichen Erkenntnis ist. Die Menschheit wird auf der geschichtlichen Bahn, die noch vor ihr liegt, noch viel Geistesarbeit an die Erkenntnis des Herrn wenden. Die Theorien über sein Wesen werden sich ändern, wie sie sich oft geändert haben. Immer einleuchtender und deutlicher, immer tiefer und sachentsprechender werden sie werden. Aber in diesem Wechsel der Gedanken wird der Glaube an den Herrn der Kirche, der in dem Menschen Jesus ihr geschichtlicher Urheber geworden ist, immer leuchtender und klarer hervortreten als der alleinige Halt im Leben und im Sterben. Das Bekenntnis der ältesten Kirche „Herr ist Jesus" wird bleiben, bis einst der letzte Tag dieser Welt hereinbricht und die Gemeinde betend spricht: „komm Herr Jesu" (Offenb. 22, 20). Dann wird das letzte Kommen des Herrn der Christenheit alle Rätsel lösen, die sein erstes Kommen der Welt gestellt hat.

Taufe und Kindertaufe.[1]

1.

Für die heutige Kirche ist die Taufe Kindertaufe. Nun ist aber die christliche Taufe ein Erzeugnis des Urchristentums und sie ist in der ältesten Zeit fraglos in der Regel nur an Erwachsenen vollzogen worden. Die besonderen Wirkungen der Taufe, die man damals beobachtet hat und die der kirchlichen Tauflehre zugrunde liegen, geben die religiösen Erlebnisse erwachsener Christen wieder. Als dann die Kirche Volkskirche und damit die Kindertaufe Regel wurde, hat man kurzerhand die Anschauung vom Wesen und den Gaben der Taufe, die man sich aus der religiösen Erfahrung der Erwachsenen gebildet hatte, auf die Kindertaufe übertragen. Hierin wurzeln die dogmatischen Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten, die vielfach das Verständnis der Kindertaufe bedrücken.

Diese Übertragung der Erlebnisse der erwachsenen Katechumenen auf die Kindertaufe war aber ermöglicht durch die substanzielle Auffassung der Gnade. Das Taufwasser saugt himmlische Kräfte ein und übermittelt diese dann der Seele. Eine physische Mitteilung erneuernder Potenzen vollzieht sich also durch die Taufe. Bei dieser Auffassung ist es begreiflich, daß man der Kindertaufe genau dieselben Wirkungen beilegte wie der Taufe der Erwachsenen.

Die evangelische Kirche hat diese Anschauung von der Gnade bekanntlich prinzipiell aufgegeben. Sie erblickt in der Gnade den

---

[1]) Nach Vorlesungen in dem Ferienkursus zu Berlin im Oktober 1905.

gnädigen Liebeswillen Gottes, der durch die Mittel geistiger Anregung die Seele bewegt, indem er sie der Sündenvergebung vergewissert und als geistiger Antrieb zum Guten sie erneuert. Indessen hat es lange gedauert, bis man aus diesem neuen Verständnis der Gnade die Konsequenzen für die Kindertaufe zu ziehen vermocht hat. Da in der Seele des neugeborenen Kindes von psychologischen Vorgängen oder von der Empfänglichkeit geistiger Eindrücke nicht wohl geredet werden konnte, schob sich in die Tauflehre immer wieder ein fremdes — katholisierendes — Element hinein. Wiewohl die „eingegossene Gnade“ aufgegeben war, redete man in der Tauflehre, wie überhaupt bei der Darlegung der Wirkungen des Heiligen Geistes, doch leicht so, als gäbe es doch eine „eingegossene Gnade“ oder eine physische Wirkung Gottes in der Seele. Es war vor allem die Praxis der Kindertaufe und die Nötigung die Tauflehre so aufzuziehen, daß sie zu dieser Praxis stimmte, was diese Schwankungen in der Auffassung der Gnade hervorrief.

So redete dann die altprotestantische Dogmatik von einer „himmlischen Materie“ in der Taufe. Diese Materie sollte mit dem Wasser durch eine „sakramentale Union“ verbunden sein und in, mit und unter dem Wasser wirksam werden. Man übertrug also die Vorstellungen, die man für die Abendmahlslehre gebildet hatte, auf die Taufe mit dem Interesse beide unter einem gemeinsamen Sakramentsbegriff bequem unterzubringen. Aber wie dieser Sakramentsbegriff selbst unter den Einwirkungen einer andersartigen Gnadenanschauung entstanden war, so wirkte letztere — resp. die lehrhafte Formulierung des Taufproblems im Mittelalter — auf die evangelische Tauflehre bedrückend ein. Das zeigte sich besonders in der Kindertaufe. Die Kinder sollen durch die Taufe die „Erstlinge des Geistes und des Glaubens“ empfangen. Da nur der Glaube Gottes Gaben zu empfangen vermag, so muß durch die Taufe irgendwie den Kindern Glaube mitgeteilt werden. So wurde der „Kinderglaube“ hartnäckig betont, sonst fürchtete man in die katholische Auffassung des Sakramentes als eines Opus operatum zurückzufallen. So trieb gerade das Festhalten an einem gut evangelischen Gedanken zu den schlimmsten unevangelischen Konsequenzen: dadurch, daß mit dem Wasser zugleich etwas Himmlisches das neugeborene Kind berührt, wird in dem Kinde Glaube erzeugt,

und dieser Glaube empfängt dann Gottes Gnade, freilich „anfangsweise“.

Es ist einleuchtend, daß sich niemand bei diesen Gedanken etwas Konkretes oder auch nur Denkbares vorstellen kann. Sie bieten nur logische Konsequenzen dar, die man einem vermeintlich sicheren Sakramentsgedanken zuliebe meinte ziehen zu müssen. Zum Beweis zog man sich etwa auf das uns unbekannte seelische Leben des Kindes zurück und meinte, es wäre doch „möglich“, daß sich in diesem derartige „Wunder“ zutragen. Aber mit solchen rein abstrakten Möglichkeiten ist selbstverständlich nicht das geringste Anrecht darauf erworben, sie als Wirklichkeiten zu behandeln. Und um Wirklichkeit handelt es sich doch in der Dogmatik wie in jeder Wissenschaft.

Bekanntlich sind diese Gedanken auch noch in der Dogmatik des 19. Jahrhunderts oft genug vertreten. Der scharfe Gegensatz gegen die reformierte Lehre, der sich in der Restaurationszeit erhob, führte dazu in den Sakramenten besondere Gnadenwirkungen zu suchen, die von denen des Wortes Gottes möglichst verschieden sein sollten, und die Schellingsche Naturphilosophie trug zur Kräftigung dieser Tendenzen das ihrige bei. So kam man zur Annahme von Wirkungen der Sakramente, die sich auf die Natur des Menschen richten sollten. Aber auch wo diese Ansicht vermieden wurde, blieb man bei der Meinung, durch die Taufe werde „ein keimartiger Beginn des neuen Lebens“ gewirkt (v. Oettingen), oder es finde die „Einsenkung eines neuen geistlichen Lebenskeimes“ statt (Frank). Man betonte freilich, daß es sich dabei um Erzeugung geistlichen Lebens handle, aber dadurch wurde die Sache keineswegs klarer, im Gegenteil man stand vollends vor einem Rätsel, denn wie sollten diese „Keime“ in dem kleinen Kinde, das ein bewußtes geistiges Leben überhaupt noch nicht hatte, geistliches Leben hervorbringen?

Die Voraussetzung bei dieser Betrachtungsweise war, daß die Taufe die Wiedergeburt wirke, wie in dem Erwachsenen so auch im Kinde. Und um letzteres zustande kommen zu lassen, verdickte man den Begriff der Wiedergeburt zu einer irgendwie natürlichen Mitteilung von „Lebenspotenzen“, wozu dann freilich die Darstellung der Wiedergeburt, die man im Ordo salutis vortrug, wenig stimmen

wollte. Andere wieder verdünnten den Begriff der Wiedergeburt so, daß er identisch wurde mit dem Begriff der Rechtfertigung (so Ritschl und Cremer). Dann handelte es sich nicht mehr darum bei der Wiedergeburt in der Taufe, daß dem Kinde ein neues Leben geschenkt wird, sondern darum, daß das Leben dem Kinde neu geschenkt werde (Cremer). Den „Kinderglauben" konnte man bei dieser Anschauung beiseite schieben, aber man kam doch zu keiner deutlichen Aussage darüber, was denn die Taufe den Kindern eigentlich gebe. Man sagte, die Rechtfertigung, aber diese ist doch nur dort wirksam, wo sie im Glauben erfaßt wird, und Glaube war eben nicht da.

So blieb denn nur übrig, die Gleichung: die Kindertaufe ist die Wiedergeburt, aufzulösen. Das Bekehrungschristentum der neueren Zeit wirkte dabei mit. Es hieß jetzt: „die Kindertaufe ist nicht die Wiedergeburt", sondern „das Sakrament der persönlichen Berufung" (Bunke, vgl. Kähler, Kirn). Dieser Gedanke bezeichnet fraglos einen erheblichen Fortschritt zur Erkenntnis des Wesens der Kindertaufe. Aber wir werden gut tun seine Berechtigung in einem etwas weiteren Zusammenhange zu erproben.

2.

Es wäre verkehrt, bei unserer Erörterung von einem allgemeinen Sakramentsbegriff auszugehen, da es in hohem Grade fraglich ist, ob Taufe und Abendmahl unter solch einem allgemeinen Begriff vereinigt werden können. Jedenfalls enthalten die beiden üblichen Merkmale des Sakramentsbegriffes, nämlich die Einsetzung durch Christus und die Verbindung eines sinnlichen Zeichens mit einer geistlichen Wirkung, zu wenig, um aus ihnen einen inhaltlich scharf bestimmten Sakramentsbegriff herzustellen. Die Verbindung des sinnlichen Zeichens mit der geistlichen Wirkung liegt ja auch im „Wort Gottes" vor, und daß das Wort sich an das Ohr, die sakramentalen Symbole sich dagegen an das Auge wenden, ergibt keinen sachlichen und inhaltlichen Unterschied zwischen Wort und Sakrament. Dagegen ist die Gabe des Abendmahls eigenartig bestimmt gegenüber der Gabe der Taufe, die ihrerseits wieder ganz mit der Gabe des Wortes zusammenfällt. Vom besonderen Inhalt aus betrachtet, könnte man also sehr wohl Taufe und Wort zusammennehmen und

sie dem Abendmahl entgegenstellen. Aber dem sei, wie ihm wolle, jedenfalls ist das klar, daß der allgemeine Sakramentsbegriff kein brauchbarer Ausgangspunkt zum Verständnis der Taufe ist.

Indem nun aber die Taufe dem Menschen die Gemeinschaft mit Christus in einer noch genauer zu bestimmenden besonderen Weise vermittelt, wird der richtige Ausgangspunkt zu ihrem Verständnis in dem Werk Christi gelegen sein. Christi Wirken ist aber die Verwirklichung des „neuen Bundes“, wie er Jer. 31, 31 ff. beschrieben wird, in der Menschheit. Mit anderen Worten das Werk Christi dient der Menschheit dazu, daß ihr Sündenvergebung und die Anregung zu einem neuen Leben zuteil wird. Diese doppelte Wirkung Christi korrespondiert aber genau dem doppelten Leben, das in der Person Christi zur Einheit zusammengefaßt ist. Sofern Christus als Mensch dem Vater gehorsam gewesen ist, ist er der Bürge für die Menschheit und dadurch der Lösepreis, um dessentwillen Gott der Menschheit die Sünde so vergibt, daß sie von dieser Vergebung eine begründete und daher dauerhafte Überzeugung zu gewinnen vermag. Sofern aber Christus als „Herr“ und als „Geist“ die göttliche Herrschaft an den Seelen ausübt, unterwirft er sie Gott und erneuert sie dadurch oder schenkt ihnen ein neues religiöses und sittliches Leben, d. h. er wirkt in ihnen den Glauben und die Liebe. In diesen beiden Wirkungen Christi — als Mensch wirkt er auf Gott, als Gott auf die Menschen — vollzieht sich sein Heilswerk oder die Herstellung des neuen Bundes, d. h. der neuen Ordnung der Erlösungsreligion im Gegensatz zu der alten Ordnung der Gesetzesreligion. Damit sind die Gaben Christi an das Menschengeschlecht genau bestimmt, und zwar so, daß sie als notwendige Wirkungen seiner persönlichen Eigenart erkannt werden.

Das Wirken Christi hat nun eine geschichtliche Gemeinschaft oder die christliche Kirche hervorgebracht. Die Kirche lebt aus Christus und sie lebt für Christus, denn er ist ihr Haupt und Eckstein und gibt ihr daher die Motive und Ziele ihres Lebens und Wirkens. Daraus folgt, daß Christi Wirken sich durch die Kirche vollzieht, und daß diese die Durchführung des Werkes Christi in der Welt sich angelegen sein läßt. Christus der Herr ist geistiger Wille oder Person, die Kirche aber ist das geschichtliche Organ, in dem und

durch das dieser Wille in der Welt sich durchsetzt und wirksam wird, wie der Leib der Träger und das Organ seines Hauptes ist. Demgemäß ist Christus nirgends anders in der Welt wirksam als in der Kirche, und es gibt kein anderes geschichtliches Mittel seiner Wirksamkeit als das Leben seiner Gemeinde. In der Verkündigung dieser Gemeinde ergreift die Herrschaft oder die Willensmacht Christi die Menschheit, und sie unterwirft ihm die Herzen im Glauben, und zwar so, daß der Glaube das empfängt, was Christus wirkt, nämlich die Sündenvergebung und das neue Leben.

Man kann jede geschichtliche Gemeinschaft unter einem doppelten Gesichtspunkt betrachten. Entweder nämlich denkt man daran, daß die Gemeinschaft eine Einheit darstellt, die vor und über ihren einzelnen Gliedern vorhanden und auf sie wirksam ist, wie die den gegebenen Stoff gestaltende Form, oder man denkt daran, daß die Gemeinschaft durch ihre einzelnen Glieder und deren Wirkungen besteht. Beide Betrachtungsweisen geben reale Vorgänge wieder und lassen sich daher nicht so aufeinander reduzieren, daß die erste der abstrakte, die zweite der konkrete Ausdruck für dieselbe Sache ist. Das gilt nun auch von der christlichen Kirche. Es ist wirklich so, daß sie in Christus gesetzt ist und daß sie daher vor und über ihren einzelnen Gliedern existiert, und daß sie als wirksames Prinzip die Welt formt. Aber es ist nicht minder eine Wirklichkeit, daß die Kirche nicht anders wird und wächst, als indem die einzelnen Personen in ihr in geistige Wechselbeziehung zueinander treten. Man muß diese Differenz scharf im Auge behalten, um zu begreifen, daß die Kirche sowohl als Produkt Christi angesehen werden kann, wie auch ihr Bestand von dem Heiligen Geist abhängig gemacht werden kann. Faßt man die Kirche als eine geschichtliche Einheit, so ist sie nichts anderes als das Produkt des göttlichen Heilswillens, daß die Menschheit erlöst werde. Dieser Wille ist aber Christus als der Geist, der zugleich der Herr der Geschichte ist. Denkt man dagegen die Kirche als das Produkt der Wechselwirkung ihrer Glieder, so muß offenbar in der Wirkung dieser Glieder ein göttliches Agens angenommen werden. Denn wenn diese oder jene Rede, die besonderen Individuen vermeint war, sich als göttliche Kraft an ihren Seelen erweist, so muß eben die besondere Wechselwirkung der einzelnen Glieder der Kirche untereinander Träger

wirksamen Gotteswillens sein. Sofern Gott in den unter besonderen Personen bestehenden Wechselbeziehungen wirksam wird, nennen wir ihn aber den Heiligen Geist. Also ist jetzt einleuchtend, daß Gott in der Kirche sowohl als Christus wie als Heiliger Geist wirksam ist. Sagen wir Christus, so denken wir dabei an den persönlichen Heilswillen, der in dem Menschen Jesus in die Geschichte eingegangen ist und als weltgeschichtliches Prinzip in der Entwicklung der Kirche wirksam wird. Sagen wir Heiliger Geist, so meinen wir den göttlichen Heilswillen, der die einzelnen Menschen unterwirft und sie zu Organen seines Wirkens macht.

Man begreift es in diesem Zusammenhang, daß der Heilige Geist das Werk Christi ausführt, und daß er aus der Fülle Christi des schöpft, was er den Menschen bringt, wie das johanneische Evangelium feststellt. Hieraus versteht es sich aber auch, daß Christi Wirken von den einzelnen erlebt wird als Werk des in den Gläubigen oder in der Kirche wirksamen Heiligen Geistes, der die einzelnen Seelen zu Christus führt und sie mit Christus durchdringt. Somit ist das einzelne christliche Leben sowohl Gemeinschaft mit dem Heiligen Geist als auch mit Christus dem Herrn, denn die Gaben Christi werden ihm nicht anders zuteil als innerhalb der geistigen Wechselwirkung der Gemeinde oder durch den Heiligen Geist. Das gilt dann aber auch von den spezifischen Heilsgaben, nämlich der Sündenvergebung und der Wiedergeburt.

Diese beiden Gaben werden von der einzelnen Seele aufgenommen durch den Glauben, der seinem Wesen nach nichts anderes ist als die Hinnahme der persönlichen Gnadenwirkung Gottes. Oder der Glaube ist das psychologische Mittel, vermöge welches der Mensch die persönliche Gemeinschaft mit Gott erlebt und die Wirkungen Gottes sich innerlich aneignet. Hierin liegt nun die bekannte Schwierigkeit, daß der Glaube einerseits Voraussetzung der Wirkungen des Heiligen Geistes ist, andrerseits aber selbst von dem Heiligen Geist gewirkt wird, d. h. also dessen Wirkungen voraussetzt. Aber diese Schwierigkeit ist nicht unüberwindlich, denn beide Sätze vereinigen sich in der These, daß der Geist den Glauben wirkt, um dann im Glauben zu wirken. Die Trennung der beiden Wirkungen, die hiermit zur Aussage kommen, ist aber keine zeitliche in dem Sinn, als wäre zuerst nur ein leerer Glaube da — den man sich

nicht vorstellen kann —, der darauf einen Inhalt empfängt. Sondern die Wirkung Gottes macht den Menschen so empfänglich, indem sie ihm einen bestimmten Seeleninhalt zuführt, den die Seele zunächst als ganzen im allgemeinen aufnimmt, der sich aber dann in ihr entfaltet und ausbreitet, indem er von den verschiedenen seelischen Organen allmählich ergriffen und angeeignet wird. So versteht es sich, daß der Geist nur im Glauben wirkt, daß er aber auch den Glauben wirkt.

Stellen wir uns die Sache konkret vor. An den Menschen tritt das Evangelium als die Kunde von Christus heran. Dies Evangelium erweist sich an der Seele als Kraft Gottes (Röm. 1, 16), d. h. es erregt den Menschen im Innersten und unterwirft ihn dadurch der erlösenden Herrschaft Gottes. Indem nun Gott durch seinen Geist den Menschen bewegt, läßt sich der Mensch in den ihm eigentümlichen psychologischen Formen von Gott bewegen, d. h. er läßt sich das gesagt und gebracht sein, was Gott im Evangelium ihm sagen und bringen will. Diese Hinnahme des gegenwärtigen wirksamen Gottes ist der Glaube und nie etwas anderes, nie mehr oder weniger. Man kann den psychologischen Vorgang des Glaubens auch als Gehorsam gegen Gott — natürlich im innerlichen und geistigen Sinn — bezeichnen, oder man kann, wenn man den Glauben als einen dauernden Zustand in der Seele ansieht, ihn als Vertrauen auf Gott definieren: immer besteht sein Wesen darin, daß er hinnimmt was Gott gibt, oder, wenn die dauernde Seelenstellung ausgedrückt werden soll, daß er bereit ist hinzunehmen was Gott gibt und geben wird.

Der gläubige Mensch empfindet also die lebendige Gegenwart Gottes oder er wird Gottes inne als der höchsten, lebendigen und wirksamen geistigen Autorität. Indem er aber die Gegenwart des geistigen Willens Gottes empfindet, empfängt er erstens das helle und deutliche Bewußtsein seiner Verschuldung Gott gegenüber, wie die Gewißheit der Vergebung dieser Schuld um Christi willen. Sodann aber wird ihm der persönliche Wille Gottes zum beherrschenden Motiv seines inneren Lebens, oder eine neue religiöse und sittliche Richtung wird in ihm gewirkt, die ihren Grund an der erlebten Herrschaft Gottes und ihr Ziel an dem Ziel dieser Gottesherrschaft oder dem Reich Gottes hat. Hiermit empfängt der Glaube einer=

seits das erlebte Verständnis der ganzen Heilsoffenbarung Gottes, andrerseits den Antrieb Gott zu dienen oder ihn zu lieben samt denen, die er liebt. Man kann also kürzer so sagen: Gott wirkt im Menschen den Glauben als die Fähigkeit Gottes inne zu werden und etwas von ihm zu empfangen. Indem nun der Mensch Gottes inne wird, empfängt er mit dem Schuldbewußtsein die Gewißheit der Vergebung und weiter Empfindung, Geschmack und Verständnis für Gottes Gnadenwirken, sowie den inneren Antrieb dem Gott in Liebe sich hinzugeben, dessen Wirken er im Glauben hinnimmt. Oder die erlösende Gottesherrschaft, die der Gläubige erfährt, wird von dem Glauben so ergriffen, daß er zum Inhalt das Bewußtsein der Sündenvergebung und der fortgehenden geistigen Gnadenleitung Gottes, sowie den Antrieb zur Liebe gewinnt.

Diese inneren Vorgänge fassen wir zusammen in die Begriffe Wiedergeburt und Bekehrung. Und zwar nennen wir sie Wiedergeburt, indem wir sie als Wirkungen Gottes ansehen. Denken wir dagegen daran, daß diese Wirkungen Gottes, gemäß der Art des Menschen, in diesem sich nur in der Form bewußter und gewollter seelischer Akt realisieren können, so bezeichnen wir denselben Vorgang als Bekehrung. Mit anderen Worten, sofern Gott in einem Menschen den Glauben samt seinen Inhalten, zu denen auch die Liebe gehört, wirkt, ist der Mensch wiedergeboren. Sofern aber der Mensch in besonderen psychischen Akten gläubig wird und seinen Glauben in der Liebe betätigt, nennen wir denselben Vorgang Bekehrung. — Man kann, indem man den Begriff der „Geburt" betont, die Wiedergeburt auf die Hervorbringung des Glaubens beschränken und die Erhaltung und Entfaltung des Glaubens dann als Heiligung bezeichnen. Indessen geht uns diese Unterscheidung, die zudem sachlich belanglos ist, in unserem Zusammenhang nichts an. Uns handelte es sich ja nur darum, den Begriff der Wiedergeburt, sofern er für die Taufe von Bedeutung ist, scharf zu bestimmen.

3.

Wir wenden uns nun der Frage zu, ob und wie die Taufe die Wiedergeburt in dem erkannten Sinn wirke. Wir tun aber gut, zunächst die Taufe der Erwachsenen in das Auge zu fassen,

denn diese ist es ja fraglos gewesen, an der die neutestamentlichen Gedanken von der Taufe sich herausgebildet haben.

Erinnern wir uns zunächst mit einigen Worten der neutestamentlichen Anschauung. Bei der ersten christlichen Taufe, von der uns berichtet wird, werden deutlich zwei Akte unterschieden: die Wassertaufe, die zur Sündenvergebung dient, und die auf sie folgende Geistmitteilung (Apg. 2, 38). Diese beiden Akte bilden an sich noch keine Einheit, wie die Apostelgeschichte deutlich erkennen läßt. Vielmehr ist die Wassertaufe nur das Mittel zur Sündenvergebung, während die sofort oder auch später sich anschließende Handauflegung erst den Täuflingen den Heiligen Geist bringt (8, 12. 16. 17. 18; 19, 2—6, vgl. 26, 18). Paulus nennt diese Geistmitteilung die „Versiegelung", „ihr seid versiegelt mit dem Heiligen Geist der Verheißung, welcher ist das Angeld unseres Erbteils" (Eph. 1, 13 f.; 4, 30; 2. Kor. 1, 22; 5, 5; Röm. 4, 11; vgl. Apg. 26, 18), oder auch die „Beschneidung des Herzens" (Röm. 2, 28 f.; Kol. 2, 11). Dadurch wird klar, daß man die Geistmitteilung als Ersatz für die jüdische Beschneidung verstanden hat. Nun ist aber bei Paulus die Mitteilung des Geistes bereits in die Taufhandlung mitaufgenommen; dadurch gewährt die Taufe die doppelte Gabe der Sündenvergebung und der Heiligung durch den Geist. Besonders deutlich ist 1. Kor. 6, 11: die Leser sind abgewaschen, geheiligt und gerechtfertigt in dem Namen Christi und in dem Geiste Gottes. Da die Wassertaufe in jener Zeit auf den Namen Christi — nicht der Dreieinigkeit — vollzogen wurde, so ist nach der Stelle klar, daß Paulus zweierlei bei der Taufe unterscheidet, wovon das eine im Namen Christi, das andere aber in dem Geiste Gottes — nicht etwa in dem Namen desselben — geschehen ist. Ersteres wird nun die Rechtfertigung, letzteres die Abwaschung und Heiligung in sich fassen, wobei es nicht unverständlich ist, daß Paulus, anders als man erwarten möchte, das „im Namen Christi" dem „im Geist" vorangehen läßt, weil die zuletzt erwähnte Rechtfertigung ihn zuerst an Christus denken läßt. Danach ist es aber fraglos, daß es ein Vorgang mit einem zwiefachen Erfolg ist, durch den die Christen aus dem alten in ein neues Leben versetzt werden, indem sie von der Sünde gereinigt und freigesprochen und durch den Geist geheiligt werden. Der Getaufte ist, nach Paulus, in Christus, den er an-

gezogen hat, sodaß er frei geworden ist vom Fleischesleibe, ist er doch, vermöge der Gemeinschaft mit Christus, gestorben der Sünde und auferstanden zu einem neuen Leben (Gal. 3, 27; Kol. 2, 11 f.; Röm. 6, 3 ff.). Mit anderen Worten, die Gemeinschaft mit dem Herrn, der der Geist ist (2. Kor. 3, 17), bewirkt, daß der göttliche Geist die bestimmende Macht in dem Menschen wird. Demgemäß ist der Getaufte eine „neue Kreatur“ (Gal. 6, 15; vgl. Eph. 2, 11; 2. Kor. 5, 17). So erscheint bei Paulus die Versetzung in die Sphäre des Geistes und der Empfang seiner Wirkungen als die Hauptsache in der Taufe. Aber er hat dabei der anderen Wirkung, der Rechtfertigung oder Sündenvergebung nicht vergessen, wie auch Tit. 3, 5 f. zeigt. Hier wird die Errettung im Gegensatz zu unseren Werken, „die wir in Gerechtigkeit getan haben“, zurückgeführt auf das Bad der Wiedergeburt und die vom Geist gewirkte Erneuerung, „damit wir als durch seine Gnade Gerechtfertigte Erben würden gemäß Hoffnung des ewigen Lebens“. „Als Gerechtfertigte“ werden die Christen bezeichnet im Gegensatz zu ihrer eigenen Gerechtigkeit. Indem aber diese Bezeichnung in den Rahmen der Taufwirkung gestellt ist, scheint sie doch auch — wie 1. Kor. 6, 11 — sich auf einen Erfolg der Taufe zu beziehen. Dann ist aber auch hier die Rechtfertigung oder Sündenvergebung als etwas, was durch die Taufe erlangt wird, angesehen.

Wie hier die Rechtfertigung in den Zusammenhang der Taufe gerückt wird, so sagt Hebr. 10, 22, daß sie von dem bösen Gewissen befreie, was eben durch Sündenvergebung geschieht. Wenn dann 1. Ptr. 3, 21 von der Taufe als dem Gegenbild der Sintflut gelehrt wird, sie rette durch Christi Auferstehung, indem sie keine äußere Reinigung, sondern die Bitte um ein gutes Gewissen ist, so wird das bedeuten, daß die Errettung durch Christus sich so in dem Getauften verwirklicht, daß er an der ihm durch die Taufe ermöglichten Bitte um ein reines Gewissen der fortgehenden Sündenvergebung gewiß wird.

Johannes hat dagegen wieder die Mitteilung des Geistes als die eigentliche Taufgabe angesehen (Joh. 3, 3 ff.). Die Salbung des Geistes, die den Getauften geworden ist, lehrt sie innerlich, sodaß sie keiner weiteren äußeren Belehrung bedürftig sind (1. Joh. 2, 20. 27). Und mit dieser inneren Erkenntnis, die der aus Gott Geborene

empfangen hat, ist die Liebe verbunden (1. Joh. 4, 7). Glaube und Liebe sind in dem aus Gott Geborenen vorhanden (1. Joh. 5, 1. 4), und daher erfüllt er mit innerer Notwendigkeit das doppelte Gebot Gottes, von dem Johannes oft redet. Mit anderen Worten: da der Getaufte innerlich, durch den Geist, Glaube und Liebe empfangen hat, so entspricht auch sein Leben der überlieferten göttlichen Ordnung oder es äußert sich als Übereinstimmung mit dem überlieferten Glauben und als Erfüllung des überlieferten Gebotes der Liebe. Nicht um äußere Gesetzlichkeit handelt es sich bei der Erfüllung dieser Gebote, sondern um den inneren von Gott gewirkten Sinn, der mit der äußeren ebenfalls von Gott gegebenen Ordnung naturgemäß übereinkommen muß.

Es hat sich aus unserer Übersicht ergeben, daß die Taufe nach neutestamentlicher Auffassung die Wiedergeburt in dem Menschen wirkt, oder daß sie ihm die Güter des neuen Bundes mitteilt. Sündenvergebung und Geistempfang sind demnach die Wirkungen der Taufe. Es ist klar, daß ihr damit keine anderen Wirkungen zugeschrieben werden als die, welche auch durch die Wortverkündigung dem Menschen zuteil werden. Nicht einen Teil der Gaben des Christentums, sondern die Gesamtheit dieser Gaben eignet die Taufe dem Menschen zu. Durch sie wird der neue Bund an ihm verwirklicht.

Die neutestamentliche Taufanschauung hat also eine Geschichte durchgemacht, aber sie hat trotzdem einen einheitlichen Charakter. Ursprünglich ist die Wassertaufe als Mittel der Sündenvergebung angesehen worden, an sie schloß sich dann die Handauflegung als Mittel der Geistmitteilung. Das waren zwei Akte, wie auch die Synagoge an den Proselyten die Beschneidung und dann die Wassertaufe — die Reihenfolge ist hier die umgekehrte — vornahm. Diese beiden Akte sind dann schon früh zu e i n e r Handlung vereinigt worden. Diese Vereinigung wird vor allem durch den praktischen Bedarf zustande gekommen sein, die Getauften empfingen eben den Geist, wie ja zu Cäsarea der Geist schon auf solche Personen fiel, die erst auf den Empfang der Sündenvergebung in der Taufe vorbereitet werden (Apg. 10, 43. 44). Sodann mag das Vorbild der Taufe Christi, wo auch der Taufe sofort die Geistmitteilung folgt, auf die Praxis eingewirkt haben. Endlich aber forderte der Gedanke des neuen Bundes mit dem bekannten Inhalt (Jer. 31, 31 f.),

daß die Geistmitteilung mit der Wassertaufe zur Vergebung verbunden wurde. Indem man das alte Bundeszeichen der Beschneidung durch die Mitteilung des Geistes ersetzte und diesen als Angeld des ewigen Erbes ansah, wurde es notwendig, die Geistmitteilung der Handlung einzugliedern, durch die man in das Volk des neuen Bundes aufgenommen wurde. Nun wurde man Glied des Volkes des neuen Bundes durch die Wassertaufe, die mit dem Bekenntnis zu dem Namen Christi verbunden war, andrerseits sollte aber der Geist als Gegenbild der Beschneidung das neutestamentliche Bundeszeichen sein, also mußte die Geistmitteilung auch zu einem integrierenden Bestandteil der Handlung werden, durch die man in das neue Bundesvolk einging. Und diese Konsequenz wirkte um so gebieterischer, als ja, wie gesagt, Sündenvergebung und Geistmitteilung zusammen den Inhalt des neuen Bundes bildeten.

Auf die weitere Entwicklung des Taufgedankens in der alten Kirche, die im übrigen den gewonnenen Ansatz bestätigt, einzugehen haben wir keine Veranlassung.[1]) Von dem sogenannten „Taufbefehl“ Jesu (Matth. 28, 19) haben wir absehen können, da dieser in Wirklichkeit ein Missionsbefehl ist, und da in der ältesten Zeit, wie die ganze Taufpraxis beweist, man aus ihm nicht die Anleitung entnommen hat, auf den Namen des Vaters, Sohnes und Geistes zu taufen. Das zeigt deutlich die Wiedergabe in dem zwar unechten, aber alten Schluß des Markus (16, 15. 16). Diese Stelle, wie die Überlieferung bei Lukas (24, 47—49; Apg. 1, 5. 8), zeigt aber auch, daß man allerdings der Überzeugung war, von dem auferstandenen Christus die Anregung erhalten zu haben, die Taufe zur Sündenvergebung fortzusetzen, und daß hierzu die Mitteilung des Geistes treten würde. Hierin wurzeln die neutestamentlichen Gedanken von der Taufe. Daß die triadische Tauformel an ihnen sachlich nichts änderte, ist zudem klar, denn die Beziehung zu Vater, Sohn und Geist, von der Matthäus redet, wurde natürlich auch durch die Taufe auf den Namen Christi mit der sich anschließenden Geistmitteilung hergestellt.[2])

---

[1]) Vgl. hierzu wie zu dem Vorangegangenen meine Dogmengeschichte Bd. I (2. Aufl. 1908), S. 121 ff., 360 ff., 541 f., 512 f. Anm. — A. Seeberg, Die Taufe im Neuen Testament. 1905.

[2]) Vgl. zur Sache m. Dogmengesch. I², S. 178, 175 Anm.

Somit dürfte sicher sein, daß die Taufe im Neuen Testament sich als Aneignung aller Heilsgaben oder als die Verwirklichung des neuen Bundes darstellt. Die Sündenvergebung und die Wiedergeburt als der Empfang des Geistes sind also die Güter, die man durch die Taufe in der christlichen Urzeit empfing. Es sind genau die nämlichen Güter, die auch die Verkündigung des Evangeliums brachte. Worin aber die Differenz zwischen der Taufwirkung und der Wortwirkung besteht, das wird im folgenden noch zu untersuchen sein.

4.

Eins ist klar, die Differenz zwischen der Taufwirkung und der Wortwirkung kann keine sachliche sein. Die Taufe kann nicht dem Wort gegenüber andere Gaben bringen. Denn nichts anderes ist ja auch der Effekt der evangelischen Verkündigung, als daß sie den Menschen der Sündenvergebung versichert und daß sie, da sie Kraft Gottes oder Geist in sich enthält, das neue Leben des Glaubens und der Liebe in ihm erweckt. „Nach seinem Willen hat er uns geboren durch Wort der Wahrheit, damit wir seien ein gewisser Anfang seiner Kreaturen“ (Jak. 1, 18; 1. Petr. 1, 23—2, 2). Somit kann unmöglich gesagt werden, daß bei der Taufe eine „himmlische Materie“ in Betracht komme, die bei dem Wort fehle. In der Sache kann der Unterschied zu der Wortwirkung unmöglich liegen. Aber es ist auch nicht möglich, die Taufe etwa als Ersatz der Wortverkündigung anzusehen. Denn wenn etwas sicher ist, so ist es dies, daß die Taufe an den Erwachsenen nur dann Wirkungen auszuüben vermag, wenn ihr Wortwirkungen vorangehen und sie begleiten. Die Taufe ist nichts ohne das geistig wirksame Wort, oder sie bezeichnet nur ein besonderes Stadium der Wirksamkeit des Wortes. Denn so ist es ja freilich, daß erst, nachdem die geistigen Einwirkungen des Wortes die Seele bewegt haben, diese Verständnis für die Gaben der Taufe gewinnt, und daß in dem Maß als sie die Taufgaben ergreift, sie in das Verständnis des Wortes tiefer eingeführt wird.

Aber wenn dies der Fall ist, wie können dann der Taufe als solcher derartige Wirkungen zugeschrieben werden, wie Mitteilung der Sündenvergebung und des Heiligen Geistes, ist dies doch alles

schon vorher durch das Wort der Seele zuteil geworden? Oder mit welchem Recht kann man die Taufe geradezu als die Wiedergeburt oder auch die innerlich lehrende Salbung bezeichnen?

Versetzen wir uns in die apostolische Zeit. Zunächst wurde der Katechumene über Christus und das Christentum mit allen seinen Gaben und Aufgaben belehrt. Es war ein eingehender Unterricht, der die Elemente und Fundamente des Christentums — Hebr. 6, 1. 2. ist uns eine Übersicht derselben gegeben — in der Seele festlegte. Natürlich kam die Seele dabei schon zu der Empfindung der Gegenwart Gottes, zum Bewußtsein der Schuld, zu der zeitweiligen Empfindung ihrer Vergebung, zu dem Innewerden der wunderbar erregenden Kraft des Geistes. Aber dies alles gab sich nur als Vorbereitung, erst durch einen besonderen Akt, auf den die ganze Aufmerksamkeit konzentriert wird, soll der Katechumene vermöge seines Bekenntnisses zu Jesus als dem Herrn Glied des neuen Gottesvolkes werden und dadurch für immer an den Gaben des neuen Bundes Teil erlangen. Dann werden alle die aufzuckenden und wieder niedergehenden Empfindungen, die Gaben, die kommen und wieder verschwinden, zu einem bleibenden und festen Eigentum der Seele werden, dann werden die immer deutlicher erkannten Aufgaben des Dienstes Christi zu einem festen, und doch sanften Joch werden. Oder die vielen Ansätze und Anfänge sollen dann zu dem Anfang und Eingang des neuen Lebens werden. So werden allmählich die Regungen der Seele gesammelt und konzentriert auf jenen großen Akt, in dem und durch den sie zum festen Bewußtsein des Besitzes jenes bisher nur Empfundenen und Erstrebten gelangt. Nicht so ist dies aber zu verstehen, als würde mechanisch durch bloßes Erlernen gewisser Sätze auf jenen Akt vorbereitet, oder als schüfe er magisch, als opus operatum, eine innere Umwandlung im Menschen. Es handelt sich vielmehr um eine wohlüberlegte psychologische Vorbereitung, durch die die Seele innerlich bereitet wird für das Erleben des Wunderbaren. Das geschieht, indem sie dies Wunderbare allmählich empfinden lernt und indem sie desselben denkend und wollend allmählich sich bemächtigt.

Ist diese Vorbereitung zu Ende, d. h. ist der Mensch so weit gekommen, daß er der Realitäten des Heils, psychologisch vermittelt, inne geworden ist, dann ist er fähig in einem feierlichen Moment

sich für immer zu diesem Heil zu bekennen und dabei von dem Bewußtsein durchdrungen zu werden, daß seiner Schuld für immer die Gnade oder die Vergebung zur Seite steht. Dann ist er aber auch innerlich vorbereitet für das Erlebnis, daß durch Handauflegung und Gebet der Geist Gottes zu dauernder Gemeinschaft von ihm Besitz ergreift. Hierauf ist er ja vorbereitet worden, hierauf hat er seine Seele allmählich zu richten gelernt. Wird es ihm nun gesagt, daß es jetzt da sei, um ihm für immer zu bleiben, so wirkt dies Wort nicht in der Weise einer Suggestion oder einer Hypnose, sondern es wirkt, weil der Mensch psychologisch auf den Empfang eben dieser Wirkung vorbereitet ist. Indem er allmählich die Bitterkeit seiner Schuld und die Seligkeit der Vergebung, sowie die herrschende Macht des Geistes hat empfinden gelernt, spürt er jetzt, wo ihm zugesichert wird, daß er als Glied des neuen Gottesvolkes Eigentümer der neuen Bundesgaben geworden ist, die Realität dieser Zusicherung. Was bisher anfangsweise eintrat, ist jetzt vollendet; er wollte es bisher, um es zu haben, er hat es jetzt, um es zu wollen. Er fühlt sich hineingezogen in Christus, in die Gemeinschaft seines Lebens und Sterbens, er ist beschnitten am inneren Menschen, die vielerlei Gaben, die ihm vorgehalten waren, sind ihm nun zusammengefaßt zu erlebter Einheit durch das „Siegel“ des Geistes, er ist „vollkommen“ geworden — wieder eine alte Bezeichnung der Taufe — und er spürt sich als Erbe einer neuen Welt und der ewigen Vollendung.

Wer diesen Zusammenhang versteht, der wird zugestehen, daß hier nichts roh oder plump, magisch oder hypnotisch ist, sondern daß eine Kette psychologisch fein in sich zusammenhängender innerer Vorgänge vorliegt, die ihre Spitze in dem Taufakt finden. Nun werden freilich in den verschiedenen Kulturepochen diese Vorgänge sich verschieden gestalten müssen. Es wird die Vorbereitungszeit länger oder kürzer bemessen werden müssen, es wird das psychologische Moment bei dem Innewerden der Geistwirkung deutlicher oder undeutlich zum Bewußtsein gelangen, es wird die Sündenvergebung mehr aus dem Zusammenhang der Sache oder mehr als rein wunderbarer Vorgang angesehen werden. Das sind Differenzen, die, wie die Geschichte der Mission und der Bekehrungen in verschiedenen Zeiten und Völkern lehrt, je nach der geistigen Anlage

und Reife der Personen und der Völker naturgemäß eintreten müssen. Man hüte sich übrigens für die neutestamentliche Praxis das sprunghafte und unpsychologische Element allzustark in den Vordergrund zu schieben. Täuschen mancherlei Anzeichen im Neuen Testament nicht ganz, so sind die Taufen keineswegs so schnell vollzogen worden, wie man nach den Erzählungen der Apostelgeschichte annehmen könnte. Die Katechumenen haben vielmehr nicht wenig zu hören und zu lernen gehabt. Das Markusevangelium gibt einen Zyklus von Vorträgen wieder, den Petrus in Rom vor Heiden gehalten hat, das Lukasevangelium ist geschrieben, um dem Gedächtnis eines vornehmen Katechumenen hinsichtlich eines Teils des tradierten Lehrstoffes zu Hilfe zu kommen. Die neutestamentlichen Briefe sind durchzogen von mancherlei Anklängen an lehrhafte und moralische Formeln, die den Lesern bekannt sind, und welche Fülle von religiöser Kenntnis und Erkenntnis setzt doch ihre Mehrzahl bei den Lesern voraus, über was sollten doch alles die Leser des Hebräerbriefes (6, 1 f.) orientiert sein! Man wird sich die Vorbereitung auf die Taufe daher mehr in der Weise vorzustellen haben, wie sie bei Apollos (Apg. 18, 24—26) berichtet ist. — Ebenso wird niemand, der die innere Begründung der Rechtfertigung, die Paulus seinen Lesern vorzulegen für nötig hält, kennt, glauben wollen, daß Paulus in seinen Gemeinden die Sündenvergebung in der Weise einer Zauberformel wird haben erteilen lassen. Und wer die Abneigung des Paulus gegen allen ekstatischen Enthusiasmus erkannt hat und sieht, wie er die Geistmitteilung möglichst eng mit der Wassertaufe verbindet, eben um den Geist aus der Sphäre unkontrollierter Privaterlebnisse fortzuziehen, oder wie die Verbindung von Geist und Wort bei ihm eine immer festere wird, der wird kaum in Zweifel darüber bleiben, daß auch bei der Geistmitteilung in der Taufe in seinen Kreisen alles „anständig und ordnungsgemäß" (1. Kor. 14, 40) hergegangen sein wird.

Jedenfalls aber werden wir sagen dürfen, daß auch dort, wo ein weniger geistiges Verständnis des Taufvorganges erreicht werden konnte, man das Bewußtsein nicht verlor, die Gaben des neuen Bundes zu empfangen, und daß es wesentlich das gleiche Verhältnis blieb, das man zwischen Wort und Taufe annahm. Erst indem man den stoischen Begriff vom Geist als einer subtilen Materie zur

Erklärung der Taufgabe zu benutzen anfing und die Taufe immer mehr in ein Mysterium in antikem Sinn verwandelte,[1]) hört die alte Erkenntnis des Verhältnisses von Wort und Sakrament auf wirksam zu sein. Und so stark sind jene Einflüsse gewesen, daß man noch heute in evangelischen Kreisen es bisweilen hören kann, daß durch die Taufe irgendwie Einwirkungen physischer Art als Mitteilung einer „himmlischen Materie“ stattfinden sollen. Aber in Wirklichkeit bilden solche Formeln nur den Widerhall nicht etwa des religiösen Erlebens der apostolischen Zeit, sondern der fremdartigen Formulierung, die man diesem Erleben unter dem Eindruck der antiken Weltanschauung gegeben hat.

Wir sprechen es also nochmals aus, die Gaben, die von dem Wort und der Taufe gebracht werden, sind identisch, denn es sind hüben wie drüben eben die Heilsgaben. Wir sind jetzt aber in der Lage, die Differenz, auf die wir vorhin geführt worden waren, zu bestimmen. Nicht in der Sache liegt sie, sondern in der Form. Die Taufe ist einerseits der Zielpunkt für die vorbereitenden Wirkungen des Wortes, und sie ist andrerseits der Ausgangspunkt für das Leben unter den Wirkungen des Wortes. Was immer durch das Wort an Empfindungen und Gedanken in den Katechumenen angeregt wurde, das soll in der Taufe ihr dauernder geistiger Besitz und ihr fester Seeleninhalt werden. Ist nun aber dieser Seeleninhalt oder das Bewußtsein der Sündenvergebung und der geistigen wirksamen Nähe Gottes dauernd geworden, so werden alle Worte christlicher Verkündigung von ihm angezogen und angeeignet werden, denn wer in der Gemeinschaft Gottes lebt, nimmt auf die Wirkungen des Geistes, die von dem Wort ausgehen. So steht die Taufe im Mittelpunkt des christlichen Lebens. Sie schließt den Weg zu Christus ab und mit ihr beginnt der Gang mit Christus. In ihr wird der Inhalt des Wortes dauernder Inhalt des Lebens, und von ihr her leben die Christen aus dem Wort und nach dem Wort in ihrem weiteren Leben.

Diese eigentümliche Stellung der Taufe ist nun aber dadurch bedingt, daß sie ein *einmaliger* Akt und zwar ein *Akt der Gemeinde* ist. Und eben hierin ist der Unterschied zum Wort

---

1) Vgl. m. Dogmengesch. I[2], 359 f., 362, 404.

begründet. Sündenvergebung und Geist kommen uns schon bald, unter dem Eindruck des Wortes zu Bewußtsein, aber das geschieht allmählich ansteigend, in vielen Ansätzen. Diese zielen ab auf den einmaligen Akt, indem dem bekennenden Christen, der Glied des Volkes Gottes wird, es öffentlich zugesichert wird, daß die Gaben des Volkes Gottes ihm fortan zustehen, und bei dem seine Seele dessen inne wird, daß sie Gott zu dauernder Gemeinschaft angehören soll, wie sie sich ihm zu solcher Gemeinschaft ergeben hat. Die Einmaligkeit des Aktes, verbunden mit seinem Vollzug in der Gemeinde und mit der richtig bemessenen psychologischen Stellung, ist es also, wodurch die Besonderheit der Taufwirkung gegenüber der Wortwirkung bedingt ist. Das Wort gibt vielmals und immer wieder, die Taufe einmal und daher ein für allemal. Daher ist die Taufe der richtige Zielpunkt für die durch das Wort eingeleitete Entwicklung. Aber diese Einmaligkeit und Öffentlichkeit ist es auch, die die Taufe geeignet macht Ausgangspunkt des reifen religiösen und sittlichen Lebens unter dem Wort zu werden. Das Bewußtsein der Sündenvergebung in uns kann schwanken, und die Wirksamkeit Gottes, die das Wort begleiten soll, aussetzen. Da ist es von größter Bedeutung, daß die Seele sich immer wieder an einem sicheren Punkt orientieren kann. Diese Orientierung hat einmal den Sinn, daß die dort eingegangene Gemeinschaft mit Gott und die damit erworbene Gliedschaft im Volke Gottes als antreibendes und bindendes Motiv empfunden werden, ist dies alles doch für immer geschehen. Aber zum anderen bildet dieser sichere einmalige und öffentliche Vorgang unserer Lebensgeschichte auch eine unversiegbare Quelle des Trostes und aufrichtender Kraft, sofern sie die Gaben der Taufe als Realitäten auch dann aufrecht erhält, wenn den Mensch kein subjektives Empfinden derselben aufbringen kann.

Wir sehen also, daß durch die Taufe, indem sie ein einmaliger in der christlichen Gemeinde sich vollziehender Akt ist, die Christen des Heils, das sie an der Wortverkündigung erlebt haben, innerlich gewiß werden, und daß diese Gewißheit dadurch verstärkt wird, daß sie nicht bloß persönliches Erlebnis, sondern zugleich Teilnahme an den geschichtlichen Gütern einer großen Gemeinschaft ist. Das Heil der Christen wird durch die Taufe eine geschichtliche Tatsache von bleibender Bedeutung, und die Güter, die sie erlangen, erweisen sich

ihnen als geschichtliche Güter der Menschheit. Das persönliche Erleben wird durch den Taufakt eingegliedert in die Gemeinschaft der Kirche, daher gewinnt die persönliche Heilsgewißheit den Charakter einer geschichtlichen Realität. Daher haben die Christen an diesem einmaligen Akt sowohl den Abschluß ihrer Entwicklung zur Ergreifung der Heilsgüter als auch den Anfang zur Entwicklung ihres Lebens unter dem Einfluß dieser Heilsgüter zu seiner Vollendung. Die Kraft und der Segen der Taufe im praktischen Leben lassen sich von hier aus mit Leichtigkeit ableiten.

Nur eins ist noch zu erwägen. Wir sahen, daß die Taufe die Wiedergeburt wirkt, und daß dasselbe auch vom Wort gesagt werden kann. Dies wird nun verständlich sein. Es sind dieselben Gaben, die das Wort und die Taufe bringen, also wird — sachlich betrachtet — auch der Erfolg beider derselbe sein müssen. Der Unterschied beider liegt nicht in dem Erfolg, sondern in der Art ihrer Wirkung. Das Wort wirkt die Wiedergeburt, bzw. den Glauben und die Liebe samt ihren Inhalten, durch eine Reihe mannigfaltiger Akte und daher allmählich, die Taufe faßt diese mannigfachen Wirkungen in *einem* Akt zusammen und sie macht daher die Wiedergeburt oder den Glauben und die Liebe in den Menschen zu einem dauernden Seeleninhalt. Die Differenz der beiderseitigen Wirkungen ist demnach keine objektiv reale, sondern eine subjektiv psychologische, aber zugleich sind die beiderseitigen Wirkungen aufeinander bezogen als Glieder in einer fortgehenden psychologischen Entwicklung. Ohne vorangehendes Wort ist keine real wirksame Taufe denkbar, und ohne vorangehende Taufe würde reifes und starkes Leben unter den Wirkungen des Wortes nur schwer zu erreichen sein. Aber freilich ist es jetzt auch begreiflich, daß die Kirchenlehre mit Recht von einer absoluten Notwendigkeit der Taufe absieht, wie umgekehrt die absolute Notwendigkeit der Wortverkündigung zum Heil behauptet werden muß. — Dann ist es aber auch klar, daß man ebensogut von der Taufe als dem Wort sagen kann, daß sie die Wiedergeburt wirken. Die Taufe tut es, sofern man die Wiedergeburt als einen gewordenen festen Zustand betrachtet, das Wort tut es, sofern man die Wiedergeburt als das Werden zu diesem Zustand hin oder auch als das Werden von diesem Zustand her ansieht. „Wiedergeboren durch das Wort“

sagen wir und denken dabei an die durch Gottes Geist in der Seele sich realisierende Entwicklung eines neuen Lebens; „wiedergeboren durch die Taufe“ sagen wir und denken dabei dies Leben als einen dauernden Lebensstand, den Gott in der Seele gewirkt hat. Da nun aber, wie wir sahen, diese doppelte Wirkung ebensosehr aufeinander bezogen ist, als das Sein und das Werden miteinander zusammenhängen, so ist deutlich, daß es keine andere Wiedergeburt ist, die durch das Wort gewirkt wird als die von der Taufe ausgehende, sondern daß dieselbe Wiedergeburt von Wort wie Taufe gewirkt wird, nur daß beide wegen der verschiedenen psychologischen Art ihrer Wirkung ihren gemeinsamen inneren Effekt — das neue Leben oder die Wiedergeburt — in verschiedenen psychologischen Formen entstehen lassen.

5.

Die Lehre von der Taufe, wie wir sie bisher entwickelt haben, ging aus von dem neutestamentlichen Gedanken und hielt sich infolgedessen ausschließlich in dem Rahmen der Erwachsenentaufe. Die Illustrationen zu dieser Lehre können wir aber heute nur noch auf dem Boden der Missionsarbeit kennen lernen, denn die Taufe, mit der wir es in der Kirche zu tun haben, ist bekanntlich so gut wie ausschließlich Kindertaufe. Nun ist es der große Mißgriff der alten Kirche gewesen, daß sie die Lehre von der Taufe, die man an den Erwachsenen sich gebildet hatte, sofort auf die Kindertaufe übertrug. Daher erhebt sich jetzt für uns, nachdem wir an der Hand des Neuen Testamentes das ideale Wesen der Taufe bestimmt haben, die schwierige Frage, ob und inwieweit die ganz andersartigen Vorbedingungen bei der Kindertaufe es zulassen, die gewonnene Erkenntnis auch auf sie anzuwenden. Es wird sich also darum handeln, die gewonnenen Gedanken für besonders geartete konkrete Verhältnisse umzuformen.

Die Ursprünge der Kindertaufe liegen im Dunkeln. Daß wir an keiner Stelle des Neuen Testamentes an sie zu denken haben, scheint sicher zu sein. 1. Kor. 7, 14 dürfte sie geradezu ausschließen. Hier wird zur Bestätigung des Urteils, daß in der Ehe der ungläubige Teil irgendwie durch den gläubigen geheiligt werde, das Faktum herangezogen, daß ja doch auch die Kinder der Christen

nicht unrein, sondern heilig seien. Dieser Beweis wäre sinnlos, wenn an getaufte Kinder zu denken wäre. Die Erwähnung der Taufe ganzer Häuser (Apg. 16, 15. 32; 1. Kor. 1, 16) beweist nur dem etwas für die Kindertaufe, der aus anderen Gründen sie in der apostolischen Zeit meint annehmen zu können. Aber geschichtliche Gründe, die hierzu nötigen, gibt es nicht, und dogmatische Gründe kommen hier natürlich nicht in Betracht. Wenn man daran erinnert hat, daß die jüdische Proselytentaufe auch an Kindern vorgenommen wurde, so trägt dies nichts aus für unsere Sache, da die jüdische Taufe im Interesse der levitischen Reinigung erfolgte, dieser Gesichtspunkt aber hier in Wegfall kommt. Dagegen mag der Umstand, daß bei den heidnischen Mysterien auch Kinder eingeweiht wurden, mit beigetragen haben zum Aufkommen der Kindertaufe. Die Ausbreitung der Kindertaufe wird sich in den verschiedenen Gegenden schneller oder langsamer vollzogen haben. Jedenfalls ist die Kindertaufe in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts in der ganzen Kirche bekannt gewesen, wenngleich sie noch nicht für notwendig galt. Irenäus (um 180), hat die Kindertaufe gekannt, Origenes nennt sie eine apostolische Tradition. Aber Tertullians berühmtes Wort: „was eilt das unschuldige Alter zur Vergebung der Sünden?“ zeigt, daß zu Anfang des 3. Jahrhunderts die Kindertaufe erst anfängt populär zu werden. Ein Menschenalter später, in der Zeit Cyprians, ist die Kindertaufe in Afrika bereits feste Sitte.[1]) Aber die Neigung, die Taufe hinauszuschieben ist noch lange bemerkbar (s. z. B. Basil. d. Gr. or. 13, 1. 2. 3. 7). Gregor von Nazianz, der Sohn eines Bischofs wird erst im 25. Jahr getauft, ähnliches lehrt uns die Geschichte Augustins kennen, auch an Constantin den Gr., der erst auf dem Totenbett getauft wird, kann erinnert werden. Aber Gregor von Nazianz ermahnt auch die Kinder zu taufen bei Todesgefahr, „denn es ist besser ohne Empfindung geheiligt zu werden, als ohne das Siegel der Einweihung zu sterben“. Im übrigen rät er mit der Taufe bis zum dritten Jahr zu warten, da die Kinder dann doch einen Eindruck von ihr haben würden (or. 40, 28). Gegen Pelagius macht Augustin geltend, daß er aus Furcht vor der Wut

[1]) Vgl. meine Dogmengesch. I², S. 363 Anm. u. überhaupt E. Sachsse, die Lehre von der kirchl. Erziehung, 1897, S. 92 ff.

des Volkes es verschleiere, daß seine Lehre die Kindertaufe unnütz mache, während die Pelagianer diesen Vorwurf ängstlich zurückweisen (Augustin c. Jul. III, 5, 11; ep. 157, 3, 22; de pecc. orig. 19, 21; c. dnas. ep. Pelag. IV, 2, 2 etc.). Bei Chrysostomus begegnet uns häufig die Mahnung, die Kinder christlich zu erziehen und sie unter die Katechumenen aufnehmen zu lassen, aber von ihrer Taufe spricht er nicht.

So ist die Kindertaufe erst allmählich zur festen kirchlichen Sitte geworden. Erst im 5. Jahrhundert scheint aber diese Sitte allgemein durchgedrungen zu sein. Das heißt, mit anderen Worten, man hat lange, wiewohl die immer mehr dem Vorbild der Magie der antiken Mysterien sich annähernde Taufanschauung die dogmatische Möglichkeit der Kindertaufe erwies, ein gewisses instinktives Bedenken gegen die Kindertaufe nicht überwinden können. Erst dann, als die Kirche Volkskirche geworden war, oder als das getaufte Kind mit Sicherheit in den Zusammenhang eines christlichen Volkslebens hineingestellt werden konnte, sind diese Bedenken geschwunden und ist die Kindertaufe allgemeine kirchliche Sitte geworden. Man hat aber dann die alte Ordnung der Katechumenentaufe einfach auf die Kindertaufe übertragen. So kam es zur Forderung des Glaubens der Kinder, zur Austreibung des Teufels, so werden die Säuglinge in der Quadragesimalzeit häufig in härenen Decken als Bußzeichen in die Kirche getragen, durch Kreuz und Salz zu Katechumenen geweiht usw.

An dieser geschichtlichen Entwicklung ist vor allem bedeutsam, daß die Kindertaufe sich erst dann als allgemeine Sitte hat durchsetzen können, als die Kirche Volkskirche geworden war, und daß man die an den Erfahrungen der Erwachsenentaufe herausgebildete Theorie und Praxis kurzweg als auch für die Kindertaufe maßgebend erachtet hat. Beide Punkte sind für die dogmatische Betrachtung von Wichtigkeit.

Wer das feine psychologische Gefüge, auf dem sich die Erwachsenentaufe erbaut hat, verstanden hat, dem können wohl Bedenken hinsichtlich der Kindertaufe kommen, jedenfalls aber wird er fordern, daß ihr Recht anders und besser begründet werde als durch die Übertragung der Bibelsprüche über die Taufe auf die Kindertaufe, zu der sie eben keine direkte Beziehung haben.

Gehen wir von einem einfachen und einleuchtenden Gedanken aus. Der Säugling ist natürlich als solcher nicht fähig, die hohen geistigen Güter, die die Taufe dem Erwachsenen bringt, zu empfangen, denn er vermag die ganze psychologische Vorbereitung, die dieser unter dem Einfluß des Wortes durchmacht, nicht zu erleben. Dieser Gedanke ist so einfach, daß es keines Wortes zu seiner Begründung bedarf. Keine einzige wirkliche Instanz der religiösen Erkenntnis kann aufgebracht werden, um das Gegenteil zu beweisen, daß nämlich der Säugling das neue Leben des Glaubens und der Liebe als innere Realität empfange. Das Schriftzeugnis versagt völlig, denn es hat hierzu überhaupt keine Beziehung. Ebensowenig kann man mit der Erfahrung operieren. Mag immerhin bei einigen jungen Kindern eine gewisse religiöse Ahnung und Sehnsucht sich bemerkbar machen, so ist dieselbe doch etwas ganz anderes als das religiöse Erlebnis des erwachsenen Täuflings und sie erklärt sich regelmäßig aus gewissen Wortwirkungen auf das Kind in durchaus ausreichender Weise. Und all jene Reden von den „Keimen" neuen Lebens im Kinde, von einem von Gott geschaffenen „Kinderglauben" begeben sich auf das dunkelste Gebiet der dunkeln Naturmystik. Sie sind auch schlechterdings nichts anderes als Not- und Angstprodukte, hervorgegangen aus dem widersinnigen Bestreben einen Säugling das „irgendwie" erleben zu lassen, was der erwachsene Christ an seiner Taufe erlebt. Man hat sich aus den Bibelsprüchen eine Theorie von der Taufe gebildet und meint, der so gewebte Mantel müsse sich auch dem Gliederbau des Kindes anschmiegen. Über leere Redensarten und blinde Behauptungen kommt man aber mit all solchen „Theorien" nicht hinaus, so zuversichtlich immer sie als besonders „gläubig" vorgetragen werden mögen. Sie schädigen nur die christliche Erkenntnis, indem sie ihr den Weg verlegen und sie fördern nichts, weder im Leben noch in der Theorie. Man darf auch in der Religion nichts Unmögliches und Widersinniges behaupten, ohne ihre Sache zu schädigen. Zwar ist Gott ein Gott der Wunder, aber nicht des Widersinnigen, auch im Wunder ist Vernunft. Dieser — immer noch betretene — Weg ist gar kein Weg. Wir verzichten daher auf ihn.

Oder sollte auch in diesem Fall das Modernste den Altertümlern zu Hilfe kommen? Man kann bisweilen mit Besorgnis

erfüllt werden durch die Beobachtung, daß die möglichst massiv und urwüchsig ja roh gedachte Deutung biblischer Gedanken seitens der Allermodernsten — z. B. hinsichtlich des Abendmahls und der Taufe — leicht für die Gedanken einer veralteten Orthodoxie ausgebeutet werden könnten. Man könnte aber auch hier an gewisse neuere psychologische Theorien als Stützen für das zurückgewiesene Verständnis der Kindertaufe denken. Etwa so. Rein sinnlich aufgenommene Laute oder Eindrücke haften irgendwo unter der Bewußtseinschwelle im Menschen, durch einen gegebenen Anlaß brechen sie hervor und treten in das Bewußtsein ein. So könnten nun die Laute bei der Taufe auch in dem Kinde erhalten worden sein und später hervortreten und dann wirksam werden. Das wäre eine Theorie von der „eingegossenen Gnade" oder von den „Lebenskeimen", mit allermodernster Technik durchgeführt! Indessen würde diese Annahme — es sei mit ihr wie immer bestellt — natürlich in der vorliegenden Frage nicht das Geringste erhärten, denn nicht um die Aufbewahrung von Lauten, sondern um die Erweckung eines unbewußt-bewußten, natürlich-geistlichen Lebens, um „Kinderglauben" handelt es sich ja bei der besprochenen Theorie.

Überblicken wir daher den vorliegenden Tatbestand mit nüchterem Auge, um über die Möglichkeit, die Kindertaufe als wirkliche Taufe anzusehen, in das Reine zu kommen. Nun ist ja eins von vornherein klar. Die Kindertaufe und die biblische Erwachsenentaufe stehen hinsichtlich ihres psychologischen Aufbaus zueinander in genau entgegengesetztem Verhältnis. Bei den Erwachsenen geht eine anwachsende psychologische Vorbereitung der Heilsversicherung in der Taufe voran, bei dem Kinde ist diese Versicherung das Erste und es folgt ihr die psychologische Wirkung des Wortes. Daher bedeutet die Taufe für die Erwachsenen ein gegenwärtiges inneres Erlebnis, während sie bei dem Kinde rein objektiven Charakter hat und über sich hinaus auf kräftiges Erleben an dem Wort hinweist. Für den Erwachsenen faßt sich durch die Taufe ein vergangenes Werden in ein gegenwärtiges Sein zusammen, für das Kind wird ein durch Gottes Bestimmung gesichertes Sein als Ausgangspunkt für ein künftiges Werden betrachtet.

Gemeinsam ist aber beiden Fällen die Wechselbeziehung zwischen Wort und Taufe, denn wie bei den Erwachsenen die Taufe nur im

Hinblick auf erlebte Wortwirkungen erfolgt, so wird und kann die Kindertaufe nur im Hinblick auf sicher zu erwartende zukünftige Wortwirkungen vollzogen werden. Wollte man von letzteren absehen, so würde man die Taufe als rein äußerliche, wirkungslose Zeremonie oder als Magie fassen müssen. Also lediglich die Beziehung auf die sicher eintretende künftige Unterweisung im Wort vermag der Kindertaufe einen realen Inhalt zu geben, denn nur unter dieser Voraussetzung kann angenommen werden, daß sich der Geist Gottes an dem Kind als wirksam erweisen wird.

Aber ist diese Voraussetzung begründet, und wodurch kann sie als begründet angesehen werden? Taufe und Wort, so sahen wir, wollen dem Menschen die gleiche Heilsgabe bringen, nur in verschiedener, seinem Entwicklungsgang angepaßter Weise. Dieser Satz ist nicht geeignet die Kindertaufe zu untergraben, sondern er gibt ihr im Gegenteil erst eine sichere Stellung. Das Absehen der Taufe war darauf gerichtet, dem Menschen die Wortwirkungen zu dauernder Gewißheit zu erheben und ihn dadurch für immer denselben zu unterstellen. Bei dem Erwachsenen liegt es nun so, daß er mit eigenem Willen und Entschluß in den Kreis von Menschen eintritt, in dem und durch den das Wort wirksam wird. Das Kind dagegen tritt bereits durch seine Geburt in diesen Kreis ein. Weder seine Eltern noch die christliche Gemeinde bezweifeln, daß das Kind zu ihrem Kreise gehört, und sie sind von vornherein darauf aus, es zu einem bewußten Gliede ihrer Gemeinschaft zu erziehen. Wird der Glaube des erwachsenen Katechumenen geschichtliches Leben, sofern er in die Gemeinde eintritt, so ist der Glaube des Kindes durch seine Geburt als ein geschichtliches Faktum vorausgesetzt, denn durch die Geburt ist das Kind für die Gemeinde und die Gemeinde für das Kind bestimmt, ein geschichtlicher Lebenszusammenhang zwischen Kind und Gemeinde a priori gesetzt. Hieraus folgt aber, daß das Kind seine Entwicklung in der Gemeinde beginnt, während der Erwachsene sich erst von der Welt aus für die Gemeinde entwickelt. Der Erwachsene löst sich allmählich von der Welt, indem er die Wortwirkungen erfährt, das Kind dagegen steht von vornherein in dem neuen Gesamtleben der Gemeinde und empfängt von den ersten Anfängen an in ihr die Wortwirkungen. Man kann daher sagen, daß es das erste Entwicklungsstadium des erwachsenen Katechumenen

überspringt. Dieser kam von dem durch das Wort gewirkten Werden zu dem von der Taufe gegebenen Sein und setzt dann dies so erlangte Sein, unter weiteren Wortwirkungen, wieder in ein Werden um, das Kind dagegen ist von vornherein in dies Sein versetzt, und die Aufgabe ist nur die, daß es das mit der Geburt überkommene Sein unter dem Einfluß des Wortes in konkretes Werden verwandelt. Die Geburt hat es bereits in den Lebenszusammenhang gestellt, in den der Erwachsene erst allmählich durch das Wort hineinwächst. Daher ist es ganz konsequent, daß alsbald nach der Geburt des christlichen Kindes dieses durch die Taufe in die Gemeinde aufgenommen wird, zu der es durch seine Geburt schon in Zusammenhang steht.

Diese Sitte in der Gemeinde wurzelt in der Überzeugung, daß wie das Kind von vornherein teil hat an den Gütern der Gemeinschaft, in die es hineingeboren wird, die Eltern ihm auch die religiösen Güter nicht vorenthalten werden. Oder daß doch die Lebensgemeinschaften, in die das Kind sonst eintreten wird, in christlichem Geist auf dasselbe einwirken werden. Diese Voraussetzung der Kindertaufe schließt, genauer betrachtet, folgende Momente in sich. Zunächst den Glauben der Eltern, der Paten und der Gemeinde an den im Worte Gottes wirksamen Gott; sodann die Überzeugung, daß Gott, indem er dies Kind in der christlichen Gemeinde hat geboren werden lassen, es erwählt hat zu seinem Eigentum; endlich den begründeten und durch die wirklichen Verhältnisse ermöglichten Willen der Eltern sowie der Gemeinde, das Kind dem Einfluß des Wortes Gottes zu unterstellen. Gehen diese Voraussetzungen in Erfüllung, so ist es sicher, daß das Kind unter die Einwirkung des Wortes Gottes oder seines Geistes kommen wird und daß ihm dadurch die Gaben des neuen Bundes nahegebracht werden. Sofern dies aber sicher ist, kann dem Kinde ohne Vermessenheit die Zugehörigkeit zur christlichen Gemeinde samt den Heilsgütern derselben zugesprochen und versprochen werden. Damit kommt zum Ausdruck, daß es in einen Zustand eintritt, der sich in ihm zu einem Leben in der Gnade Gottes entfalten wird. Zwar ist das Kind an sich in diesem Zustand, aber indem dies ausdrücklich festgestellt wird, wird dieser Zustand zur Grundlage seiner Entwicklung gemacht, und werden Eltern, Paten und Ge-

meinde zur tätigen Erziehung des Kindes auf dieser Grundlage verpflichtet.

Nun ist es unfraglich, daß das getaufte Kind einst die ihm zugesicherten Gaben annehmen oder verwerfen, daß es früh oder spät zum Glauben kommen, daß es ihn behalten oder wieder von sich stoßen, daß es selig oder unselig werden kann. Aber dasselbe gilt auch von dem erwachsenen Täufling. Das religiöse Sein, das durch die Taufe in ihm entsteht, ist ebenso der durch den freien Willen ermöglichten Schwankung, Verminderung oder Aufhebung ausgesetzt wie bei dem Kinde. Bei beiden ist es die Frage, ob sie das werden wollen, was sie durch die Taufe geworden sind. Zwar scheinen die Chancen bei dem Erwachsenen insofern günstiger zu liegen, als er mit freiem Willen sich für die Taufe entschieden hat. Aber an Stelle dessen sind bei dem Kinde andere und mächtige Faktoren wirksam, die seine scheinbar ungünstigeren Chancen verbessern. Vor allem ist es die ungeheure innere Macht des elterlichen Willens und Vorbildes, der religiösen Erziehung, der Sitte und der Umgebung, die auf ein weiches bildsames Seelenleben einwirkt, in dem die Welt noch nicht einem bewußten Gegensatz zu diesen Größen hervorgerufen hat, die hier in Betracht kommt. Wenn das Kind von Anfang an christlichen Seeleninhalt noch halb unbewußt und daher ohne starke innere Repugnanz empfängt, so ist das christliche Element, wenn es zum selbstbewußten Leben mit seinem Zweifel und Widerspruch gegen Gott kommt, in ihm zu einer festen Grundlage seiner geistigen Existenz geworden, die dem Besitz des Erwachsenen nicht nachsteht an innerer Festigkeit.

Aber alle Möglichkeiten des erlangten christlichen Lebens verlustig zu gehen, heben bei dem Erwachsenen wie dem Kinde die einzig feste Realität in diesem Entwicklungsgang nicht auf. Das ist der göttliche Wille zum Heil. Wie dieser in seiner Festigkeit dem Erwachsenen dadurch, daß er in die Gemeinde aufgenommen wird, zum Bewußtsein kommt, so berührt seine Realität dadurch das Leben des Kindes, daß Eltern und Gemeinde es bewußt in die christliche Gemeinschaft aufnehmen. Alle jene Möglichkeiten ändern an der Realität des göttlichen Heilswillens nicht das Geringste. Dieser Wille ist aber die Realität, die die Taufe zu dem macht, was sie ist. Diese Realität wird dadurch nicht realer, daß

sie in dem einen Fall dem Individium sofort zu Bewußtsein kommt, in dem anderen Fall erst allmählich. Gott will dem Kinde seine Heilsgaben geben, sofern es in die Gemeinde aufgenommen wird und unter ihrem Einfluß sich entwickeln soll, denn die das Werden dieser Gemeinde verwirklichenden geistigen Wechselwirkungen ihrer Glieder sind zugleich die Träger des das Heil in diesen Gliedern wirkenden heiligen Geistes (s. oben S. 259 f.).

So betrachtet, handelt es sich bei der Taufe der Kinder um nichts Geringes, Leichtes oder Selbstverständliches. Vielmehr tritt in das Leben des Kindes eine Realität ohnegleichen ein, deren Einfluß das Leben des Kindes bis zum Letzten bestimmen soll und kann. Es ist der Heilige Geist als der Wille Gottes in den geistigen Wirkungen der Glieder der Kirche wirksam zu werden zum Heil dieses einzelnen Wesens. Sofern das Kind ein Glied dieser Gemeinde wird, ist es prinzipiell dem Wirken des Geistes unterstellt. Alles, was immer die Lieder und der Glaube der Kirche über die Bedeutung der Kindertaufe für das Leben sagen, ist wahr und wirklich. Gott hat wirklich durch die Taufe dies Kind zum Gliede seines Hauses aufgenommen und es dadurch aller Güter dieses Hauses teilhaftig gemacht. Das Kind ist „genannt nach seinem Namen und gezählt zu seinem Samen“, es ist von Gott adoptiert worden.

6.

Man kann sich den ganzen Sachverhalt an dem Bilde der Adoption in hervorragender Weise deutlich machen. Ein adoptiertes Kind ist Glied der Familie seiner Adoptiveltern geworden, es untersteht dadurch allen geistigen Einwirkungen derselben, hat teil an den Gütern und Vorteilen ihres Lebens und ist ihr Erbe. Dies alles ist dem adoptierten Kinde sicher zuteil geworden durch den Willensakt der Adoptiveltern in der Adoption. Wenn das Kind nun allmählich von all jenen Gütern und Vorzügen Besitz ergreift, so vollzieht sich darin nur die Auswirkung jenes Willensaktes der Adoption. Das Kind ist niedrig geboren, es ist unwürdig und unreif, trotzdem ist es Besitzer der Güter, der verfeinerten Kultur und der Standesvorzüge der Adoptiveltern, und es eignet sich je nach dem Maß seiner sich entwickelnden subjektiven Fähigkeiten

allmählich dies alles an, es erwirbt das Erbe, um es zu besitzen. Ähnlich verhält es sich mit der Taufe, der Wille Gottes läßt dies Kind in die Gemeinde eingehen und unterstellt es dadurch allen Gnadenwirkungen seines Geistes, deren Organ das Leben dieser Gemeinde ist. Das Kind aber ergreift allmählich je nach dem Grade seiner Entwicklung diese ihm vermöge seiner Zugehörigkeit zur Gemeinde eo ipso zustehenden Güter und macht sie zu Inhalten seiner Seele.

Geistige Güter können uns in doppelter Weise gehören. Einmal sofern sie da und für uns da sind, indem sie uns umgeben, dann aber sofern sie von uns persönlich erworben und unser Eigentum werden. Letzteres ist ohne ersteres nicht möglich, aber ersteres ohne letzteres bedeutet für uns nur eine Möglichkeit. Wenn es uns am Vermögen fehlt, jene Güter selbst zu erwerben, so werden sie keine Wirklichkeit unseres Lebens. Wo aber dies Vermögen vorhanden ist, da werden wir, je größer die Güter desto allmählicher, sie in Wirklichkeiten unseres persönlichen Lebens verwandeln. Die geistigen Güter des neuen Bundes sind für die Christen in der christlichen Gemeinde vorhanden. Dem kleinen Kind, dem diese Güter nahegebracht werden durch die Taufe, gehören diese Güter nur in der Weise, daß sie ihm die Möglichkeit sie zum Eigentum zu erwerben eröffnen. Es braucht jetzt nicht mehr ausgeführt zu werden, wieviel dies bedeutet, zumal wenn man erwägt, daß diese Güter wirksame werbende Kräfte, in denen Gottes Geist sich betätigt, sind. Aber erst dann, wenn das Kind fähig wird, geistige Einwirkungen in subjektives Eigentum umzusetzen, oder wenn es fähig wird zu den geistigen Akten des Glaubens und der Liebe, kann das christliche Heil bewußter Seeleninhalt in ihm werden. Das ist einfach selbstverständlich. Es setzt die Taufe, wie wir gesehen haben, in keiner Weise herab, ist doch ihre Gabe die größte Gabe, die einer Seele zuteil werden kann. Es beschränkt aber auch keineswegs etwa Gottes Wunderkraft, die doch mit der Seele schalten kann, wie sie will. Das wunderbare Wirken Gottes besteht nun aber niemals in der Zerstörung der natürlichen von Gott geschaffenen Ordnungen, sondern es ist eine durch besondere Zwecke erforderte besondere Form der Anwendung dieser Ordnungen. So wenig Gott einen Säugling etwa Kinder erzeugen, einen neuen Planeten entdecken oder

Predigten halten läßt und lassen kann, so wenig kann er in ihm einen Glauben erwecken, der der Rechtfertigung oder Wiedergeburt inne wird. Er kann es nicht, weil er es nicht will, denn wenn er es wollte, hätte er dem Säugling eben andere Fähigkeiten gegeben, als er nun einmal hat. Es ist ein Wunder, wenn Gott dem des geistigen Empfindens, Denkens und Wollens fähigen Geist überweltliche Geistwirkungen zum Inhalt gibt, aber es wäre kein Wunder, sondern eitel Widersinn, wenn die des Denkens und Wollens unfähige Seele Denk- und Willensinhalte empfinge. Wer dies verneint, beugt sich Gottes Ordnungen, statt sie nach seiner Willkür umzumodeln.

Somit wird es dabei sein Bewenden haben, daß dem Kind in der Taufe das wird, was ihm nach der Sachlage werden kann, es wird in die Gemeinde aufgenommen und dadurch dem geschichtlichen Gesamtleben eingegliedert, durch welches der Geist Gottes Glaube und Liebe samt ihren Inhalten den Seelen gibt. Damit ist aber auch erwiesen, daß die Wiedergeburt, wie wir sie verstanden haben (oben S. 262), sich in dem Kinde nicht realisiert. Die Wiedergeburt ist dem Kinde nur als objektive Möglichkeit in der Taufe nahegebracht, wird aber noch nicht zu einer subjektiven Wirklichkeit.

Die Frage ist dann, wann und wodurch das Kind zu der erlebten Wiedergeburt kommt. Natürlich läßt sich hinsichtlich des Zeitpunktes der Wiedergeburt keine allgemeine Regel aufstellen. Im ganzen kann man sagen, daß sie dann eingetreten ist, wenn man im ernsten Sinn das Kind als frommes Kind bezeichnen kann, d. h. wenn in ihm ein Leben des Glaubens und der Liebe, eine wirkliche Verkehrsgemeinschaft mit Gott eingetreten ist. Ob es überhaupt hierzu kommt und wie früh und wie spät es eintritt, hängt ab von individuellen Verhältnissen oder davon, wann das Kind des im Wort wirksamen Gottes inne wird. Mit anderen Worten, die erlebte Wiedergeburt tritt dann ein, wenn die Wortverkündigung in Haus, Schule oder Kirche den Erfolg des Glaubens und der Liebe im Kinde erreicht hat. Nun steht es damit aber keineswegs so, als würde der Zusammenhang zwischen Taufe und Wort bei dem Kinde aufgehoben. Die Erziehung unter dem Wort ist ja nichts anderes als die Auswirkung des göttlichen Willens, der bei der Taufe auf das Kind bezogen wurde, sofern es in die Gemeinde aufgenommen wurde.

Wir werden demnach sagen: die Taufe des Kindes ist nicht seine Wiedergeburt, sondern sie ist die objektive und wirksame Zusicherung der Wiedergeburt. Die Kindertaufe wirkt nicht die Wiedergeburt, aber sie zielt auf die Wiedergeburt ab. Die Taufe ist wie ein Fels, an den das Kind herangebracht ist. Wenn einst der Stab des Wortes in seine Hand gelegt wird, und diese Hand im Glauben ihn erfaßt und mit ihm an den Felsen schlägt, dann werden aus dem Felsen Ströme des Trostes und der Kraft hervorsprudeln, die das Kind überströmen werden. Dann wird das Kind des Segens seiner Taufe in subjektivem Erleben inne werden. Dann ist das, wozu die Taufe erfolgte, verwirklicht, die objektive Möglichkeit ist zu subjektiver Wirklichkeit, die Verheißung zur Erfüllung, der Erbe zum Eigentümer geworden. Jene Möglichkeit aber nennen wir eine objektive, weil sie an sich Wirklichkeit ist, nämlich die im Leben und Wort der Gemeinde wirksame Gegenwart des Heiligen Geistes, in deren Sphäre das Kind durch die Taufe versetzt ist. Eine Möglichkeit ist sie aber für das Kind, im Hinblick auf seine noch bestehende subjektive Unfähigkeit, sie in sich zur Wirklichkeit werden zu lassen. Die Taufe ist objektive Realität als Ausdruck des wirksamen Gotteswillens, sie ist Möglichkeit als Zusage von dem Kind noch nicht zugänglichen Gütern, sie wird verwirklichte Möglichkeit und subjektive Realität wenn durch das Wort der Glaube im Kinde entstanden ist.

Sonach handelt es sich bei der Kindertaufe um dreierlei. 1. Die Taufe ist die Aufnahme in die Gemeinschaft der christlichen Kirche. 2. Hierdurch wird sie zur Adoption des Kindes seitens des in der Kirche durch seinen Geist wirksamen Gottes. 3. Und hiermit ist sie die objektive und wirksame Zusicherung der Wiedergeburt. — Diese drei Sätze stehen in dem inneren Zusammenhang zueinander, daß jeder folgende das bestimmter und individueller ausdrückt, was der vorangegangene meint. Zuerst Aufnahme in die geschichtliche Gemeinschaft der Kirche, dann Einreihung unter die Kinder Gottes, dann die Zusicherung, daß dies prinzipielle Verhältnis verwirklicht werden soll in dem persönlichen Leben durch die Wiedergeburt.

Dies ist der Inhalt der Kindertaufe. Sie ist die Grundlage und der bestimmende Ausgangspunkt des religiösen Lebens des Kindes in der christlichen Gemeinde und unter ihren Einwirkungen.

So wird sich das normale Leben eines Christenkindes von der Taufe her zum Verständnis der Taufe hin entwickeln. Von der Taufe her kommen die Wirkungen des Geistes im Wort und sie treiben das Kind hin zu dem subjektiven Erleben der Gnaden, Gaben und Aufgaben, die ihm durch die Taufe objektiv zugesichert waren. — Diesem normalen Verlauf der Entwicklung des getauften Kindes entspricht es, daß in seinem Leben ein Zeitpunkt eintritt, in dem es sich darüber ausweist, daß die Taufgaben Eigentum seines persönlichen Lebens geworden sind. Dieser Zeitpunkt ist durch die kirchliche Sitte der Konfirmation für ein bestimmes Lebensalter fixiert worden, indem die Kirche durch einen besonderen Unterricht die Kinder auf ein Bekenntnis vor versammelter Gemeinde vorbereitet. Diese Fixierung, ist wie jede derartige Ordnung, auf eine gewisse Durchschnittsentwicklung zugeschnitten. Im einzelnen Fall liegt naturgemäß die Möglichkeit vor, daß die persönliche Entwicklung hinter dem normalen Maß zurückgeblieben ist. Derartige Inkonvenienzen lassen sich aber bei solchen Institutionen kaum je vermeiden, und an sich haben ja Eltern wie Kirche die Möglichkeit, die Konfirmation in solchen Fällen hinauszuschieben. — Für unseren Zusammenhang ist ein anderes von Wichtigkeit. Die Konfirmationssitte ist nicht nur eine äußere Ordnung, sondern sie entspricht einem inneren Bedürfnis. Auch dann, wenn wir keine Konfirmation hätten, würde das Kind einen Punkt in seiner geistlichen Entwicklung erreichen, da es sich bewußt als Kind Gottes, als Glied der Kirche und Inhaber ihrer Gaben fühlen würde. Die Anleitung zur Herausbildung dieses Bewußtseins und eine Form zu seiner Gestaltung bietet die Konfirmation dar. Das heißt, sie ist keine gesetzliche Ordnung, sondern sie verwirklicht nur äußerlich einen innerlich eintretenden Abschluß der geistlichen Entwicklung.

Nichts würde daher so wenig dem Sachverhalt entsprechen, als eine Auffassung der Konfirmation, die sie als eine Ergänzung der Taufe oder als eine Art zweiter Taufe ansehen wollte. Die Konfirmation fügt nämlich keinerlei Gaben zu den durch die Taufe gegebenen hinzu, sondern sie erkennt nur an, daß die Gaben der Taufe in dem Kind zu persönlichem Eigentum geworden sind. Diese Anerkennung beruht aber darauf, daß das Kind sich über dies sein Eigentum durch ein Bekenntnis ausweist. War das Kind durch

die Taufe in die Kirche und damit unter die Einwirkungen des Geistes versetzt worden, so zeigt es durch sein Bekenntnis, daß es nun, seinem Alter entsprechend, bewußt in der Kirche lebt und der Einwirkungen des Geistes teilhaftig geworden ist. Die Kirche aber nimmt das Kind nicht etwa auf, denn das ist schon bei der Taufe geschehen, sondern sie erkennt nur an, daß es vermöge seines Bekenntnisses als Persönlichkeit — nicht mehr bloß als Kind seiner Eltern — zu ihr gehört. In dem Bekenntnis und in der Anerkennung desselben seitens der Gemeinde besteht also der Kern der Konfirmation. Nicht ein neues Sakrament ist sie, sondern die Anerkennung, daß die im Taufsakrament dem Kind gegebene Verheißung in Erfüllung gegangen ist. In der Richtung dieses Zieles ist somit der Unterricht der Konfirmanden wie der Vollzug der Konfirmation selbst zu gestalten.

Daß das Kind ein bewußtes Glied der Gemeinde, der es durch seine Taufe angehörte, geworden ist, tut es dar durch sein Bekenntnis. Es bezeugt dadurch, daß der Heil. Geist in ihm das Leben der Wiedergeburt begonnen hat. Das heißt aber durch das Bekenntnis wird kundgetan, daß das Kind unter Gottes Wirkungen steht und daß es seinerseits diese Wirkungen in aktives Leben umzusetzen begonnen hat. Je persönlicher also das Bekenntnis sich gestaltet, desto mehr entspricht es seinem Zweck, nur daß selbstverständlich das freie Bekenntnis sich auf der Linie des Gemeinglaubens halten muß, denn auch dies ist durch seinen Zweck erfordert. Haben wir nun verstanden, daß gerade in dem aktiven Bekenntnis — sowie seiner Anerkennung — das Wesen der Konfirmation liegt, so wird auch einleuchten, inwiefern das Kind durch die Konfirmation in anderem Sinn als bisher zur Kirche gehört. Einmal natürlich sofern es jetzt mit Bewußtsein sich zur Kirche hält. Dann aber weil es erst jetzt die eigentümliche Art der Glieder der Kirche voll erreicht hat. Die Glieder der Kirche stehen nämlich, wie wir sahen, in Wechselwirkung zueinander und wurden gerade hierdurch Organe des die Gemeinde bauenden Heiligen Geistes (oben S. 259 f.). Daraus folgt, daß jedes dieser Glieder nicht nur als rezeptiv, sondern auch als aktiv in dem Zusammenhang der Gemeinde in Betracht kommt, oder daß es Glied im eigentlichen Sinn erst dann wird, wenn es auch aktiv an jener Wechselwirkung teil

hat. Solange das Kind lediglich als Kind seiner Eltern zur Gemeinde gehört, steht es für die Kirche nur unter dem Gesichtspunkt der Rezeptivität, erst wenn es durch die persönliche Tat des Bekenntnisses seine Aktivität manifestiert hat, gehört es in vollem Sinn in das durch Wechselwirkung seiner Glieder sich erbauende Gesamtleben der Kirche hinein.

Aber die Kirche ist nicht nur durch den Heiligen Geist werdendes, sondern auch ein in Christus seiendes Gemeinwesen (oben S. 260). Hieraus ergibt sich eine notwendige Konsequenz für das Kind aus der Konfirmation. Es eröffnet sich ihm eine Gemeinschaft mit dem Haupt der Kirche, in der dieses nicht durch die Vermittlung des Geistes oder der Gemeinde, sondern direkt und unmittelbar mit der einzelnen Seele in Gemeinschaft tritt. Das findet aber statt in dem Abendmahl. Daher folgt der Idee nach notwendig auf die Konfirmation die Kommunion. Dort, wo eine Person in den bewußten Besitz der Taufgaben tritt, muß sich ihr auch die tiefste Gemeinschaft mit ihrem Herrn eröffnen, und das ist die Kommunion. Indem die Wirkungen des Geistes im Wort die Seele mit Christus in Gemeinschaft setzen, ist das Bedürfnis nach der Gemeinschaft mit Christus von Person zu Person erweckt. Die Seele lernt sprechen: „komm Herr" und empfinden: „siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an. So jemand meine Stimme hört, zu dem werde ich eingehen und das Abendmahl mit ihm halten".

7.

Das Verhältnis von Konfirmation und Taufe ist damit erkannt. Die praktischen Fragen, die sich dabei erheben — sie erwachsen allesamt aus der Unvollkommenheit der Personen und der Verhältnisse —, können hier nicht erörtert werden. Die verschiedenen Vorschläge, die man zur Besserung der Sache gemacht hat, tasten zunächst die Kindertaufe selbst noch nicht an, sondern beschränken sich auf irgendwelche Änderungen in der Taufpraxis. Freilich läßt sich hier und da wohl auch eine Stimme hören, die mehr oder minder deutlich die Rückkehr zu der urchristlichen Erwachsenentaufe fordert oder Taufe und Konfirmation in eins zusammenzuziehen wünscht. Wer den Zusammenhang begriffen hat, innerhalb welches die Kindertaufe begründet ist, wird diese Bedenken verstehen. Er

wird andrerseits freilich auch, wenn er die Macht und den Segen der Volkskirche verspürt hat und sie geschichtlich zu werten imstande ist, ihnen mit aller Kraft widerstreben, denn das sollte in alle Wege klar sein, daß die Aufhebung der Kindertaufe den Fall der Volkskirche bedeutet.

Die Voraussetzung der Kindertaufe ist, daß das Kind in ein christliches Gesamtleben versetzt wird. Man kann in vielen Fällen leugnen, daß diese Voraussetzung noch zutrifft. Zumal wo das elterliche Haus dem Christentum völlig fernsteht, wo die ganze Umgebung, in die das Kind voraussichtlich eintritt, zur Religion keinerlei positive Beziehungen einhält, können wohl ernste Bedenken an dem Recht der Kindertaufe kommen. Indessen muß demgegenüber betont werden, daß dies doch nur auf viele Fälle paßt, aber keineswegs gemeingültig ist. Weiter kommt in Betracht, daß in unserem Volk als ganzem das Christentum doch immer noch eine bestimmende Macht ist, und daß wenigstens durch die Schule das Kind zu dem Christentum sicher in Beziehung treten wird. Daher ist der Kampf um die Volksschule von so großer Bedeutung für die Kirche. Sitten dürfen aber erst dann aufgehoben werden, wenn sie allseitig als völlig leer erkannt werden, es fällt mit ihnen sonst ein Stück Leben dahin. Das gilt auch von der Sitte der Kindertaufe und der Konfirmation. Solange irgend das Christentum ein volkstümliche Macht in unserem Leben repräsentiert, wird daher auch an der alten Gewohnheit der Kindertaufe unbedingt festzuhalten sein, gerade so wie an der Volkskirche und der Verbindung von Kirche und Staat, dies alles hängt ja in sich zusammen. Es wäre Leichtsinn, diese alten Lebensformen auf das Geratewohl zu erschüttern, es sei denn, daß sie selbst in sich zerfallen.

Nun ist es ja nicht fraglich, daß dieser Zerfall eintreten kann, und daß wir daher darüber nachzudenken verpflichtet sind, wie dann sich die Verhältnisse gestalten könnten. Da ist es freilich klar, daß, wenn wir einst wieder ein Heidentum haben sollten, das als Volksanschauung der christlichen Religion gegenübersteht, sowohl die Kirche ihren Charakter als Volkskirche verlieren, als deshalb auch der Staat seine Beziehungen zur Kirche lösen würde. Unter diesen Umständen würde auch die Kindertaufe sich nicht, oder doch nur in kleineren geschlossenen Kreisen erhalten. Die Kirche würde dann wieder ihren

ursprünglichen Charakter als Missionskirche unter einem nichtchristlichen Volk annehmen, und naturgemäß würde dadurch allmählich die der Missionskirche entsprechende Erwachsenentaufe die Kindertaufe verdrängen. Wie die Kindertaufe dadurch, daß die Missionskirche Volkskirche wurde, allgemein geworden ist, so würde sie dadurch, daß die Volkskirche wieder Missionskirche wird, ihre Allgemeinheit wieder einbüßen. Was dieser Umschwung für das Leben unseres Volkes zu bedeuten haben würde, das kann sich auch die kühnste Phantasie schwer ausmalen. Wir sollen uns solchen Möglichkeiten gegenüber dankbar dessen erinnern, daß wir noch ein christliches Volk haben. Mag die Volkskirche in unserer Mitte manches kranke Organ an ihrem Leibe haben, und mögen die Mittel, die die Ärzte zur Heilung anwenden, auch nicht immer unseren ungeteilten Beifall finden, weit schlimmer wäre es, wollte jemand den lebendigen Leib wie eine Leiche behandeln, die man in die Totenkammer trägt oder mit kalten scharfen Messern in der Anatomie zerstückelt. Aber man kann bisweilen von der Volkskirche in einem so kühlen und teilnahmlosen Ton reden hören, daß einem dies Bild unwillkürlich kommt.

Solange wir eine Volkskirche haben, sollen die Kinder schon in sie aufgenommen werden, denn das Leben in der Gemeinschaft des christlichen Volkes oder der Kirche ist für das Kind der einzige normale Weg zu Gott. Auf diesem Wege wird der Geist Gottes in der Kinderseele zu ihrem Heil wirksam. Wer an den in der Kirche wirksamen Gottesgeist glaubt und wer urteilt, daß dieser Geist auch heute noch unser Volksleben durchdringt, der wird freudig — trotz mancher Mängel und Schäden — für die Kindertaufe eintreten. Wer jenen Glauben nicht teilt, wird in ihr nur eine ehrwürdige Zeremonie erblicken, und wer jenes Urteil nicht billigt, wird sie nur mit halbem Glauben anzusehen vermögen.

So mündet die Frage nach der Taufe aus in eines der größten Probleme und eine der schwersten Sorgen der Kirche der Gegenwart. Man kann sagen, daß alle Sorgen und Bedenken in der Frage nach der Kindertaufe sich zusammenfassen. Unsere Sorge ist, daß unser Volk aufhört ein christliches Volk zu sein, die Kirche nicht Volkskirche bleibt; unser Problem ist, was zu tun ist, damit dies nicht eintrete. Beides kann man auch so ausdrücken: werden wir die Kindertaufe preisgeben müssen, und was können wir tun,

um sie zu erhalten? Wie klein und belanglos erscheinen uns doch so viele kirchlichen und theologischen Streitigkeiten, trotz aller Leidenschaft, die man an sie wendet, angesichts dieser größten Fragen und Sorgen. Denn hier handelt es sich schließlich um Sein oder Nichtsein des Christentums in unserem Volke, um eine weltgeschichtliche Wendung, deren Tragweite keine Phantasie zu überschauen vermag.

In solcher Lage wird es gelten, sich an das Große und die Hauptsachen in der Religion zu halten und allen denen, denen es heiliger Ernst ist, um die Erhaltung des Christentums in unserem Volke, den Weg zur Arbeit freizugeben. Allen, nicht nur der Rechten, und nicht nur der Linken, auch nicht nur der Mittelpartei. Allen, nicht nur den Praktikern, sondern auch den Männern der Wissenschaft, nicht nur den alternden, sondern auch den jungen Methoden, nicht nur dem Fortschritt, sondern auch den Konservativen. O daß wir endlich im kirchlichen und theologischen Leben zu Verhältnissen kämen, die allem, was Kraft ist, es ermöglichten, sich ungehemmt zu betätigen! Die Zeit erfordert es gebieterisch, daß alle Kräfte des Christentums, ungehemmt durch die Künste der Taktik und die Sorge um die Erfolge der Parteien, Schulen und Cliquen, sich auswirken können in unserem Volke. Möchte der Ernst der Lage uns allen diese Überzeugung schenken, sodaß wir Schwert und Kelle gebrauchen, um am großen Werk des Geistes in der Kirche mitzuarbeiten, und sie nicht mißbrauchen, um einander die Sehnen zu durchschneiden oder den Mund zu vermauern. Freilich, alle zugleich müssen es wollen, sonst wird der Anfang damit nie gemacht werden.

Aber der Ernst der Zeit fordert auch, daß wir in schlichter Klarheit die Wahrheit des Christentums kraftvoll und gemeinverständlich darlegen. Zu dieser Wahrheit gehört auch die Erkenntnis des Wesens und der Bedeutung der Taufe. Man soll aufhören sie als eine Art höherer Magie oder als undenkbares „Geheimnis" darzustellen, weil das einst so üblich war. Man soll vielmehr ihre innere Begründung im christlichen Leben nach biblischer Auffassung darlegen, man soll ihre Gaben und Aufgaben und ihre Bedeutung für das religiöse Leben unseres Volkes deutlich und kraftvoll entwickeln. Jene alten unbiblischen und unpsychologischen Theorien führen nur zu falscher Sicherheit, als wäre die Taufe ein un-

fehlbares Schutzmittel, ein Ende am Anfang, eine Beruhigung ohne heilige Erregung. Demgegenüber wird das rechte Verständnis der Taufe Eltern wie Gemeinde klar machen, wie große Aufgaben ihnen die Kindertaufe stellt und sie dazu anleiten, die Kinderseele wirklich vorzubereiten für das Walten des Geistes. Um große praktische Wirklichkeit handelt es sich bei alledem, nicht um eingebildete Vorgänge.

Doch ich breche ab. Unsere Aufgabe war Taufe und Kindertaufe in ihrem Verhältnis zueinander darzustellen. Uns hat sich dabei das Recht der Kindertaufe im Zusammenhang mit der Volkskirche ergeben. Haben wir ein christliches Volk, dann haben wir Kinder, die schon als solche von Gott als seine Kinder angenommen sind und die darum zu bewußten Gotteskindern heranreifen. Zerbricht die Volkskirche dagegen, so wird mit ihr auch die Kindertaufe dahinsinken. So ist der Kampf um die Volkskirche zugleich ein Kampf um die Kindertaufe.

Das Abendmahl im Neuen Testament.

Jesus Christus hat zwei heilige Handlungen eingesetzt, die Taufe und das Abendmahl. Schon Paulus hat sie zusammengestellt (1. Kor. 10, 1—4). Beide Handlungen knüpfen an Bräuche des Judentums an, die Taufe an die jüdische Proselytentaufe, das Abendmahl an die Passahmahlzeit. Diese Anknüpfung ist nicht auffallend, denn der Herr bediente sich ja überhaupt alttestamentlicher Worte und Begriffe, weil er im Volk der Offenbarung lebte und an ihm wirkte. Es verhält sich mit der Übernahme dieser Formen daher nicht anders, als mit der Anwendung solcher Begriffe wie „Herrschaft Gottes", „Sinnesänderung", „Glaube", „jüngstes Gericht" 2c.

Aber diese sinnenfälligen Formen mit ihren sinnlichen Elementen haben in späterer Zeit sich mit Gedanken der damaligen heidnischen Welt verbinden können, sie konnten gedeutet werden im Sinne des damals blühenden Mysterienwesens. Abergläubische magische Elemente sind dadurch in die einfachen Institutionen Jesu herein gekommen. Man dachte sich etwa, daß der Geist sich irgendwie sinnlich mit dem Wasser vereinige, oder daß durch das Aussprechen der Abendmahlsworte Brot und Wein in Leib und Blut Christi verwandelt würden. Solche Irrtümer haben eine zähe Existenz. Für jeden Christen ist es deshalb ein wichtiges Anliegen, über den Sinn, den der Herr selbst mit seinen Einsetzungen verbunden hat, in das Reine zu kommen. Und ganz besonders bei dem Abendmahl ist dies Anliegen lebhaft, gehen doch noch heute in der Christenheit

die verschiedensten Meinungen darüber nebeneinander her. Andrerseits dringen auch in die Kreise christlicher Laien Hypothesen ein, als hätte Christus das Abendmahl überhaupt nicht zur Wiederholung eingesetzt, sodaß von einer Verheißung Christi für den Abendmahlsempfang, von besonderen geistlichen Gaben desselben nicht wohl die Rede sein könne. Daher ist es eine Aufgabe von großer Wichtigkeit mit rein geschichtlichem Interesse einmal der Frage nachzudenken, welches der Abendmahlsgedanke Jesu gewesen ist. Dem Laien erscheint ja die Beantwortung dieser Frage überaus einfach zu sein: man nimmt den Wortlaut der Einsetzungsworte — und alles ist klar. Aber schon die Tatsache, daß die Einsetzungsworte in den verschiedenen Berichten voneinander abweichen, sowie die Erwägung, daß ihre Deutung bekanntlich bis zur Stunde sehr verschieden ausfällt, muß an dieser „einfachen" Lösung irre machen. In Wahrheit bedarf es ziemlich verwickelter Untersuchungen, um eine geschichtliche Antwort auf die Frage zu finden, die wir uns stellen. Das wird das Folgende dem Leser zeigen.

1.

Wir gehen aus von der Tatsache, daß Jesus das Abendmahl in dem Rahmen einer Passahmahlzeit eingesetzt hat. Aber gleich diese Behauptung wird bestritten. Es ist vor allem die berühmte Streitfrage, ob Christus das letzte Mahl mit seinen Jüngern an dem Tage, wo alle Juden das Passah aßen, einnahm, oder ob das einen Tag vorher geschehen ist. Die Überlieferung in den synoptischen Evangelien tritt fraglos für die erste Annahme ein, die Überlieferung bei Johannes wird heute von den meisten im Sinne der zweiten Annahme verstanden. Die Sache liegt so. Daß Jesus an einem Freitag gekreuzigt wurde, bezeugen die Synoptiker und Johannes einhellig (Mark. 15, 42; Matth. 27, 62; Luk. 23, 54; Joh. 19, 14). Am Abend des 14. Nisan wurde allgemein das Passah gegessen. Nach den Synoptikern hat auch Jesus dies getan, der Todestag ist somit der 15. Nisan. Nach Johannes 18, 28 gehen die Juden am Freitag Morgen nicht zu Pilatus in das Prätorium, um sich durch das heidnische Haus nicht zu verunreinigen, sondern levitisch rein zu bleiben, um „das Passah zu essen". Nimmt man

diese Worte wörtlich und streng, so ist der Todestag Jesu der Tag der Passahmahlzeit, d. h. der 14. Nisan; dann hat aber Jesus das Mahl mit den Jüngern schon am Abend des 13. Nisan gehalten. Nun kann man nicht leugnen, daß der Ausdruck „das Passah essen" auch allgemeiner, von der ganzen Festfeier, verstanden werden kann. Deshalb und aus anderen Gründen behauptete einer unserer größten Schrifttheologen, Th. Zahn, noch heute, daß in Wirklichkeit die Differenz des Datums bei Johannes und den Synoptikern gar nicht vorhanden sei, und daß die Datierung der Synoptiker auch bei Johannes vorausgesetzt sei. Aber das bleibt unsicher. Man wird daher mit der Möglichkeit zu rechnen haben, daß die Datierung allerdings verschieden ist. Dann aber kann es nicht fraglich sein, daß Johannes das richtige Datum angibt, eben weil der Irrtum natürlich näher lag, das Mahl auf den Tag der allgemeinen Mahlzeit zu schieben, als, wenn dies das Richtige war, es einen Tag zurückzudatieren.

Wir haben nun freilich keinen stichhaltigen Beweis dafür, daß es erlaubt war, die Passahmahlzeit einen Tag früher zu begehen. Aber daß Jesus bei seiner Stellung zum Gesetz am Ende seines Erdenwandels von sich aus diese Verschiebung hätte vornehmen können, kann nicht wohl bezweifelt werden. Die ganze Frage ist für uns von geringer Bedeutung. Uns handelt es sich nur darum, ob Jesus die Mahlzeit in den Formen der Passahmahlzeit eingenommen hat. Und dies kann aus verschiedenen Zügen bewiesen werden. Dieses Faktum ist aber von größter Bedeutung für die Einsicht in den Gang und Charakter des Mahls. Daher dürfen wir uns die Mühe nicht verdrießen lassen, auf das Einzelne der Frage etwas genauer eingehen.

Nun besitzen wir leider keine genaue Schilderung des Ganges der Passahmahlzeit im Zeitalter Jesu. Die uns bekannte, noch heute gebrauchte Ordnung des Mahles ist zwar vielfach späteren Ursprungs, dürfte aber, was den Gang der Handlung anbetrifft, ähnlich schon in der Zeit Jesu bestanden haben. Dies wird durch die übereinstimmenden Züge im Neuen Testament bestätigt. — Die Hauptzüge sind folgende. Der Hausvater beginnt mit einem Dankgebet dafür, daß Gott die Frucht des Weinstocks erschaffen hat. Man trinkt darauf den ersten Becher. Dann wäscht sich der Hausvater die

Hände und dankt für die Erschaffung der Erdfrucht. Der draußen gedeckte Tisch wird nun hereingetragen. Jetzt fragt der Jüngste aus der Gesellschaft, warum diese Nacht sich von allen anderen Nächten unterscheide, warum man nur Ungesäuertes, nur Bitterkraut esse, warum man liegend das Mahl einnehme. Der Hausvater antwortet mit einer Erzählung der Erlösung aus Ägypten. Dabei soll besonders Erwähnung geschehen des Passah: „es bedeutet, daß Gott über die Häuser unserer Väter in Ägypten hinwegschritt", des ungesäuerten Brotes: „es bedeutet, daß der Teig unserer Väter nicht Zeit hatte sauer zu werden, bis sich ihnen der König aller Könige . . . offenbarte und sie erlöste", des Bitterkrautes: „es bedeutet, daß die Ägypter das Leben unserer Väter verbittert haben". Dadurch ist die Stimmung für das Mahl fixiert. In jedem Zeitalter ist der Mensch verpflichtet sich vorzustellen, er selbst sei aus Ägypten gezogen . . . „nicht unsere Väter bloß hat der Heilige, gelobt sei er, aus Ägypten erlöst, auch uns hat er mit ihnen erlöst". Jetzt wird mit einem Lobgebet der zweite Becher getrunken, dann bricht und verteilt der Hausvater mit Danksagung einen der Brotkuchen (Mazza), dann wird Bitterkraut mit einem süßen Brei (Charosset) und Bitterkraut mit Mazza genossen. Hierauf folgt die eigentliche Mahlzeit. Nach dieser wird ein längeres Gebet gesprochen und dann der dritte Becher, nach einer Danksagung, getrunken, der den Namen „Kelch der Danksagung" führt. Dann folgen noch mehrere Gebete und Lieder.

Dies ist der Gang der Passahmahlzeit. Läßt sich aus der Schilderung des Mahles Jesu erweisen, daß diese oder doch ähnliche Formen bei ihm befolgt sind, so ist der Charakter der Mahlzeit als Passahmahlzeit gesichert. Nun hören wir 1. daß Jesus Petrus und Johannes vorausschickt, um in dem Saal eines bekannten Hauses das Mahl zu bereiten (Luk. 22, 7—13; Mark. 14, 12—16; Matth. 26, 17—19). 2. Die Mahlzeit wird eröffnet mit dem Trinken eines Kelches (Luk, 22, 17). 3. Brot und Kelch werden mit einer besonderen Danksagung genossen (Luk. 22, 17. 19; Matth. 26, 26. 27; Mark. 14, 22. 23; 1. Kor. 11, 24). 4. Die Fußwaschung Joh. 13, 2 ff. zu Beginn des Mahles setzt voraus, daß eine Waschgelegenheit zur Hand war und sich als Anlaß zu der symbolischen Handlung Jesu darbot. 5. Das Liegen bei der Mahlzeit wird betont

(Mark. 14, 18; Joh. 13, 23). 6. „Der Bissen“, nicht ein Bissen, der zuerst eingetaucht wird (Joh. 13, 26), entspricht jenem in süßen Brei getauchten Bitterkraut oder auch dem mit Bitterkraut verbundenen Mazzabissen. 7. Nach 1. Kor. 11, 26 hat Jesus „nach dem Abendmahl“ den Kelch gereicht, dieser Kelch wird 1. Kor. 10, 16 der „Kelch der Danksagung“ genannt, das ist aber bei den Juden der dritte Kelch, der nach dem eigentlichen Abendessen gereicht wurde. 8. Matth. 26, 30 läßt die Feier mit Lobgesängen schließen. 9. Die Feier des Abendmahls bei den ältesten Christen ist als abendliche Mahlzeit begangen worden, weil Jesus eben „in der Nacht, da er verraten ward“, sein Mahl eingesetzt hatte.

Hält man diese Beobachtungen zusammen, so scheint es mir sicher zu sein, daß Jesus das letzte Mahl mit den Jüngern wesentlich in den Formen einer Passahmahlzeit gehalten hat, soviel dabei im einzelnen ungewiß bleiben mag.

2.

Ehe wir daran gehen, den Gang der Vorgänge an jenem letzten Abend genauer darzustellen, müssen wir uns über die Einsetzungsworte, die uns in verschiedener Form überliefert sind, verständigen. Ich stelle zunächst die vorhandenen Überlieferungen zusammen.

1. 1. Kor. 11, 23—25: Denn ich habe es von dem Herrn her empfangen, was ich euch auch überliefert habe, daß der Herr Jesus in der Nacht, in der er verraten wurde, das Brot nahm und, nachdem er gedankt, es brach und sprach: Dies ist mein Leib, der für euch, dies tut zu meinem Gedächtnis; desgleichen auch den Kelch, nach dem Abendessen, indem er sagte: Dieser Kelch ist neuer Bund in meinem Blut, dies tut, so oft ihr es trinkt, zu meinem Gedächtnis.

2. Matth. 26, 26—29: Als sie aber aßen, nahm Jesus Brot, dankte und brach es und gab es seinen Jüngern und sprach: nehmet, esset, dies ist mein Leib. Und er nahm (einen) Kelch und dankte und gab ihn ihnen sprechend: trinket aus ihm alle, denn dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen ist in betreff vieler zur Vergebung der Sünden. Ich sage euch aber, nicht werde ich von nun an von diesem Gewächs des Weinstocks trinken bis zu jenem Tage, da ich es trinken werde mit euch neu in dem Reich meines Vaters.

3. Mark. 14, 22—25: Und als sie aßen, nahm er Brot, dankte, brach es, gab es ihnen und sprach: Nehmet, dies ist mein Leib. Und er nahm (einen) Kelch, dankte (und) gab ihn ihnen, und sie tranken aus ihm alle, und er sprach zu ihnen: Dies ist mein Blut des Bundes, das vergossen wird für viele. Wahrlich ich sage euch, daß nicht mehr ich trinken werde von dem Gewächs des Weinstocks bis zu jenem Tage, da ich es trinke neu in dem Reich Gottes.

4. Luk. 22, 17—20: Und als es Zeit war legte er sich nieder und die Apostel mit ihm. Und er sprach zu ihnen: Voll Verlangen habe ich darnach verlangt dies Passah zu essen mit euch, bevor ich leide. Denn ich sage euch, daß ich nicht mehr es essen werde bis daß es erfüllt werde in dem Reich Gottes. Und er nahm (einen) Kelch, dankte und sprach: nehmet dies und teilt es unter euch, denn ich sage euch: nicht werde ich von nun an von dem Gewächs des Weinstocks trinken, bis daß das Reich Gottes gekommen sein wird. Und er nahm Brot, dankte, und brach es und gab es ihnen, sprechend: Dies ist mein Leib, [der für euch gegeben wird, dies tut zu meinem Gedächtnis. Und den Kelch desgleichen, nach dem Abendessen, sprechend: Dieser Kelch ist der neue Bund in meinem Blut, der für euch vergossen wird].

Wir haben die Worte des 1. Korintherbriefs an die Spitze gestellt, weil sie die sicherste Überlieferung darstellen. Paulus sagt mit vollem Bewußtsein der Tragweite seiner Worte, er habe diese Tradition vom Herrn her empfangen. Das heißt, er ist der festen Überzeugung, daß sie wirklich die Einsetzung Christi wiedergibt. Sodann ist sein Bericht der älteste, da der 1. Korintherbrief vor allen unseren Evangelien geschrieben ist. Ferner sprechen auch innere Gründe für die Ursprünglichkeit vieler Worte bei Paulus. Vor allem ist es klar, daß die Form der Kelchworte größere Ursprünglichkeit zeigt, als die synoptische Überlieferung. Niemand, dem die Form: Brot ist Leib und Kelch ist Blut überliefert war, würde diesen Parallelismus zerstören und schreiben: „Der Kelch ist der neue Bund in meinem Blut“; dagegen lag es sehr nahe, diese Worte unwillkürlich so umzubilden, daß sie genau dem Wort vom Leibe entsprachen. Genaue Kenntnis verrät dabei noch die Bemerkung, daß erst „nach dem Abendessen“ der Kelch gereicht worden sei. — Wie steht es aber mit dem Wort vom Brot? Paulus macht zu

dem Satz der Evangelien: „Dies ist mein Leib“ den Zusatz „der für euch“ (die deutsche Bibel setzt hinzu „gebrochen wird“, aber diese Worte sind nach dem besten griechischen Text nicht ursprünglich). Dem Ausdruck nach gehen auch diese Worte auf eine aramäische Überlieferung zurück, im Griechischen hätte man ein Verbum daneben wie ja auch im Deutschen schwer entbehren können. Paulus hat also diese Worte ebenfalls überliefert erhalten. Aber trotzdem ist mir ihre Ursprünglichkeit fraglich. Sie fehlen bei allen übrigen Zeugen, und es ist ganz unbegreiflich, warum man sie hätte ausfallen lassen sollen, wenn sie ursprünglich waren, besonders da man ja bei dem Blut eine ähnliche Wendung hatte, sei es, daß man vom „neuen Bund“, sei es, daß man vom Vergießen des Blutes zur Vergebung redete. Es wird sich also wohl so verhalten, daß man sehr früh schon das Bedürfnis empfunden hat, das schon bei dem Leib zu sagen, was bei dem Kelch später gesagt wurde, nämlich, daß er zum Nutzen der Empfänger gereicht werde. Die Worte: „der für euch“ werden also eine uralte Erläuterung sein, die sich um so leichter einstellte, als die ursprüngliche Fassung der Kelchworte (bei Paulus) das „für euch“ nicht besonders ausdrückte, sondern durch die Erwähnung des Bundes nur andeutete. Die Worte sind eine ähnliche Erweiterung bezüglich des Leibes, wie sie dann Matthäus am Worte vom Kelch vorgenommen hat. Ich meine, daß sich dies an der Erklärung der Abendmahlsworte bestätigen wird. Dann hieß das ursprüngliche Brotwort wohl nur: „Dies ist mein Leib“.

Matthäus und Markus stimmen im ganzen genau miteinander und auch sachlich mit Paulus überein. Merkwürdig ist die Betonung des Umstandes, daß alle Jünger trinken sollen oder getrunken haben. Hier muß irgendeine Beziehung vorhanden sein, die uns vielleicht später erkennbar werden wird. Von größter Bedeutung ist es aber weiter, daß beide Evangelisten an die Einsetzungsworte ein weiteres Herrnwort knüpfen, daß nämlich Jesus stark betont, er würde erst im Reich seines Vaters, wieder mit den Jüngern vereint, vom Gewächs des Weinstocks trinken. Lukas hat dies Wort an die Spitze seines Berichtes gestellt und er hat ihm ein ähnliches Wort über die ganze Mahlzeit vorausgeschickt. Da das wichtige Wort bei Lukas mit dem an sich bedeutungslosen ersten Kelch verbunden ist, nicht mit dem Abendmahlskelch, so ist es im höchsten

Maß wahrscheinlich, daß er den ursprünglichen Zusammenhang bewahrt hat, denn niemand trennt ein bedeutendes Wort von einer bedeutenden Sache ab, um es mit einer belanglosen Sache zu verbinden. Ließen Matthäus und Markus den ersten Kelch fort, so lag nichts so nahe, als das Wort auf den zweiten Kelch folgen zu lassen. Sachlich war diese Verschiebung, wie sich zeigen wird, belanglos, und sie war erlaubt, da eben Christus dies Wort nur in bezug auf das gemeinsame Trinken gebraucht hatte, das dann vom ersten wie vom dritten Kelch gelten muß. Bei Paulus sind die bedeutsamen Worte nicht wiedergegeben, da sie nicht zu den eigentlichen Einsetzungsworten gehören. Aber ein Nachklang an die Worte findet sich auch bei Paulus: „Denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis daß er kommt“ (1. Kor. 11, 26). Auch hier liegt eine Beziehung zur Zeit der Vollendung vor, ein Zug, der so oder anders stets bei der christlichen Abendmahlsfeier vorhanden gewesen ist. Das Resultat ist aber wohl sicher, daß die in Rede stehenden Worte eine Beziehung zum Abendmahl haben, und daß Lukas uns ihre ursprüngliche Stellung aufbewahrt hat.

Aber im übrigen bereitet gerade die Überlieferung bei Lukas Schwierigkeiten. In einer an Eigentümlichkeiten reichen Handschrift des Evangeliums fehlen nämlich die von uns in eckige Klammern geschlossenen Worte. Lukas hätte danach nur von dem ersten Kelch zu Beginn der Mahlzeit und von dem Brot geredet. Die Einsetzung des Abendmahls ist dann nur durch die Worte „Dies ist mein Leib“ berichtet. Davon, daß die Kelchworte, die unser deutscher Text in Übereinstimmung mit den meisten griechischen Handschriften hat, bei Lukas ursprünglich sind, kann nicht wohl die Rede sein. Die Worte sind nämlich, wie leicht ersichtlich, ganz abhängig von der Überlieferung des Paulus. Dies zeigt sich in einer kleinen Äußerlichkeit handgreiflich, Lukas spricht zuerst ohne Artikel von „Kelch“, wie auch Markus und Matthäus, hier aber heißt es plötzlich, wie bei Paulus, „den Kelch“ mit Artikel. Sodann aber ist der Satz so ungeschickt gebildet, wie es nicht die Art des Lukas ist. Man lese den Schluß der Worte genau, Paulus sagt nichts von dem Vergossenwerden des Blutes, der Ergänzer des Lukas wollte diese Wendung nicht preisgeben, verband sie aber recht unglücklich

mit den aus Paulus abgeschriebenen Worten, indem er statt wie Matthäus und Markus von einer Vergießung des Blutes zu reden, von einer Vergießung des Kelches sprach! Nun gibt es aber in verschiedenen alten Übersetzungen des Neuen Testaments einen dritten Text der Stelle. Hier wird dem Fehlen des Abendmahlskelches dadurch abgeholfen, daß man das Wort über den ersten Kelch bei Lukas statt vor dem Brot hinter dem Brot anführte. Also so: „Und er nahm das Brot und dankte und brach es und gab es ihnen, sprechend: Dies ist mein Leib. Und er nahm den Kelch und dankte und sprach: nehmet, teilt ihn unter euch. Denn ich sage euch, von nun an werde ich nicht trinken vom Getränk des Weinstocks, bis daß das Reich Gottes komme". Allein nichts ist doch klarer, als daß diese Textgestalt einfach ein Produkt der Not ist. Man vermißte den Abendmahlskelch und half sich dadurch, daß man den ersten Kelch, dessen Sinn man nicht mehr verstand, durch Umstellung in den Abendmahlskelch verwandelte. Niemand kann zeigen, wie der kurze, von uns zuerst besprochene Text ohne den Abendmahlskelch entstanden sein könnte, er ist einfach unerfindlich. War eine der beiden Formen des längeren Textes ursprünglich, warum ließ man dann den Abendmahlskelch fort, oder warum ersetzte man die eine der längeren Formen durch die andere? Dagegen ist es sonnenklar, wie man, wenn der Text ohne Abendmahlskelch ursprünglich ist, sich zu helfen versuchte, indem man entweder den ersten Kelch bei Lukas oder die Worte des Paulus als Ersatz brauchte. Wir müssen also dabei bleiben, daß Lukas die Einsetzung des Abendmahls ursprünglich nur durch die Worte: „Dies ist mein Leib" berichtet hat. Unser bräuchlicher Text ist freilich sehr alt, denn schon der Häretiker Marcion (um 140) hat ihn gekannt, wenn er, der begeisterte Pauliner, ihn nicht am Ende selber geschaffen hat.

3.

Wie ist es also damals hergegangen, in der Nacht, da der Herr verraten ward? Am Morgen des Tages, es war ein Donnerstag, hatte Jesus Petrus und Johannes abgesandt, um das Mahl in einem befreundeten Hause herzurichten. Manches spricht dafür, daß es das Haus der Maria, der Mutter des Markus war, ein Haus,

in dem die Christen auch später noch ihre Versammlungen abhielten (Mark. 14, 51; Apg. 12, 18). Gegen Abend ist dann Jesus von Bethanien aus in die Stadt gekommen. Zwei Worte kennzeichen seine Stimmung bei diesem letzten Mahl. „Wie er geliebt hatte die Seinen in der Welt, so liebte er sie bis an das Ende“ (Joh. 13, 1). Und mit Worten, in denen Freude und Wehmut wunderbar sich vereinigten, griff er zum ersten Kelch: er hat sich danach gesehnt, dies Mahl noch einmal mit den Jüngern einzunehmen, aber er weiß, daß es auf lange hinaus zum letzten Mal geschieht, daß er mit den Jüngern so zu traulicher Gemeinschaft vereinigt ist. Es liegt etwas von der Sonnenuntergangsstimmung über diesen Worten, die Sonne geht unter, um aufzugehen in einer anderen Welt.

Aber gleich an den Anfang der Mahlzeit fällt ein greller Mißton. Die Jünger streiten darüber, wer der größte unter ihnen sei. Das wird sich auf die Tischordnung beziehen. Judas hat später den Platz neben Jesus innegehabt. Das ist auffällig. Man darf daraus vielleicht entnehmen, daß er zu dem Streit Beziehung hatte. Auf der einen Seite Jesu saß Johannes, den Platz auf der anderen Seite mag Petrus beansprucht haben, das wird ihm von Judas streitig gemacht worden sein, die innere Unruhe, die Angst durchschaut zu sein von Jesu klarem Auge, drängen den Mann unwillkürlich ganz nah hin zu dem, den er verraten will, er macht in lauten Worten seine Verdienste geltend, ihm komme der eine Platz zu neben dem Meister, der andere mag unbestritten dem persönlichen Freunde überlassen worden sein. Zwar wird Luk. 22, 24 dieser Streit erst nach dem Abendmahl berichtet, aber Jesu Wort, er sei der Diener unter den Jüngern, stellt offenbar eine Parallele dar zu der nur von Johannes berichteten Fußwaschung, die zu Beginn des Mahles stattfand (Joh. 13, 4). Und die merkwüdig erregte Ablehnung der Fußwaschung durch Petrus legt den Gedanken nahe, daß er seine Bescheidenheit gegenüber der Prätension des Judas markieren will. Judas hat in dem Streit gesiegt. Wir können einen kleinen Ausschnitt aus der Tafelrunde überblicken. Neben Jesu auf demselben Polster, den Kopf an der Brust des Herrn, liegt Johannes (Joh. 13, 23). Auf der anderen Seite Jesu hat Judas seinen Platz genommen, denn zwischen beiden findet eine leise Unterredung statt (Matth. 26, 25). Neben Johannes aber hat

sich Petrus niedergelassen, denn er kann zu Johannes ebenfalls ein geheimes Wort sprechen (Joh. 13, 24).

Der Streit ist kaum verklungen, da erhebt sich der Herr zu wunderbarem Tun. Er hatte, nach dem Ritus, als Hausvater seine Hände zu waschen. Doch er tut mehr, das Obergewand legt er ab und bindet sich einen Schurz um und beginnt wie ein Sklave den Jüngern die Füße zu waschen. Er wird sich zuerst an Judas, seinen Nachbarn, gewandt haben, dann zu Johannes, dann zu Petrus. Da bricht dieser aus, er will nichts davon wissen: sollst du mir die Füße waschen? Aber Jesus sagt ihm, daß er dieses Dienstes bedürfe, und so läßt er es geschehen. Als Diener hatte sich Jesus den Jüngern gezeigt, ein Beispiel ihnen gebend gegenüber dem häßlichen Rangstreit.

Dann mag die Frage gestellt worden sein nach der Bedeutung der Mahlzeit und Jesus wird geantwortet haben. Von Erlösung und Offenbarung wird er gesprochen haben, wie der Brauch es wollte. Aber keine Feder hat uns diese Worte aufbewahrt. Und nun greift Jesus zu einer der vor ihm liegenden Mazzen, er bricht sie und verteilt sie und spricht dazu die Worte: „Dies (ist) mein Leib. Solches tut zu meinem Gedächtnis.“ Nicht lange zuvor hatte er ja gesagt, daß er hinfort nicht mit den Jüngern zusammen sein werde. Nun hören sie, daß sie dieses Mahl wiederholen sollen, so sein Gedächtnis erhaltend, und das Brot soll sein Leib sein. Auch Judas hat das Brot empfangen und diese Worte gehört. Dann ist die Mazza mit dem süßen Brei und Bitterkraut gegessen worden, Judas erhält von Jesu eigner Hand „den Bissen“ und Jesus spricht zu ihm: was du tust, das tue bald (Joh. 13, 26. 27). Nachdem er den Bissen empfangen, geht er schnell hinaus, er weiß, daß er durchschaut ist. „Es war aber Nacht“ fügt Johannes hinzu (13, 30). Und immer wieder setzt Jesus an zu wunderbaren Worten von dem Dienst der Liebe, von seiner Verherrlichung, von der Abschiedsstunde, von seinem neuen Gebot. Johannes hat uns manches davon aufbewahrt, in seiner Weise verarbeitet.

Dann ist das Passahmahl selbst genossen worden. Ihm folgt der dritte Becher. Ein merkwürdiger Umstand muß besonders hervorgehoben werden. Mittelpunkt des Abends war der Genuß des Passahlammes. Das Blut dieses Lammes war einst in Ägypten

das Mittel der Erlösung gewesen. Und doch hat Jesus nicht an das Essen des Lammes, sondern an Brot und Wein, vor und nach dem eigentlichen Abendessen, seine Einsetzung geschlossen. Das ist aber doch verständlich. Bei dem Brot war ihm der Gedanke an die Einsetzung gekommen, durch Brot, nicht durch Fleisch soll seine Gegenwart sich vermitteln. Dem Brot aber entsprach der Wein. Andrerseits wird freilich die besondere Hervorhebung des Blutes sich aus Gedanken erklären, die dem Herrn bei dem Essen des Lammes gekommen sind. Aber Genaueres wissen wir nicht. Hat Jesus selbst den Gedanken vom Brot, der sein Leib sein soll, innerlich bei dem Genuß des Lammes weiter verfolgt, hat er den Jüngern angesehen, daß sie dem Wort weiter nachdachten, ist eine Frage ihrerseits gefallen — das wissen wir nicht. Aber wir wissen, daß er noch einmal, später „nach dem Essen“ auf die Sache zurückgekommen ist. Bei dem Kelch der Danksagung, dem dritten Kelch, redet er wieder von seiner Gegenwart bei den Jüngern in der Zukunft, der Kelch soll ihnen der neue Bund in seinem Blute sein. Und fort flutet der Strom von Liedern und Reden, bis sie in die dunkle Nacht des Südens hinaustreten, und der Menschensohn ungebeugten Sinnes der Verherrlichung entgegen den Weg zum Kreuz beschreitet. Was in jenen Stunden empfunden und geredet worden, es klingt nach in den wunderbaren Abschiedsworten, die uns Johannes allein überliefert hat. Wir können nicht weiter darauf eingehen.

4.

Eine andere Frage liegt uns auf dem Herzen. Was hat denn Jesus mit der Einsetzung gemeint, die wir kennen gelernt haben? Eins ist ja klar, ein Gedächtnismahl hat er gestiftet, eine Handlung, die wiederholt werden soll, eingesetzt, eine Verheißung, die dauert, ausgesprochen. So haben es die Jünger, die jene Stunde miterlebt haben, verstanden; dementsprechend haben sie die Worte der Einsetzung, wie sie Paulus aus ihrem Kreise empfing, formuliert, demgemäß ist jenes Mahl in der Christenheit immer wieder wiederholt worden. Schon die Emmausjünger haben über dem Brotbrechen das Bewußtsein, daß der Herr bei ihnen ist, empfangen (Luk. 24, 30. 31). Nicht um eine momentane Regung, nicht um

ein sinniges Gleichnis kann es sich bei dem Abendmahl handeln, sondern um eine Einsetzung und eine Verheißung.

Aber welchen Sinn hat sie? Man verbaut sich den Weg zum Verständnis rettungslos, wenn man die „Einsetzungsworte“ aus ihrem Zusammenhang und aus der ganzen Situation, in der sie gesprochen werden, herausreißt und sie dann dreht und deutet wie Paragraphen eines Gesetzbuches. Zumal jener Streit über „ist“ oder „bedeutet“ ist, geschichtlich angesehen, ganz unfruchtbar, einmal weil „ist“ natürlich auch gleich „bedeutet“ sein kann (sieben Kühe *sind* sieben Jahre, 1. Mos. 41, 26), dann aber weil das Wörtlein „ist“ in der aramäischen Sprache, in der Jesus sprach, überhaupt nicht angewandt zu werden pflegt. Jesus kann gar nicht anders gesprochen haben, als „dies mein Leib“.

Das geschichtliche Verständnis, um das es sich hier allein handelt, muß vor allem der Situation, der Stimmung, den Empfindungen jener Stunde gerecht werden. Nun hat Jesus die Feier eröffnet mit dem Gedanken, daß er so, in sinnenfälliger Gemeinschaft, lange nicht mehr mit den Jüngern vereint sein wird. Am Ende der Tage, dann wenn des Vaters Reich wirklich geworden auf Erden, dann erst wird er wieder mit ihnen trinken von dem Gewächs des Weinstocks. Zwei Bilder sind damit in die Seele der Tischgenossen gedrückt: *jetzt* vereinigt mit ihm, er bei ihnen, sie mit ihm, und dann wieder am Horizont der Zeit, wenn die Ewigkeit anbricht, wenn das große Freudenmahl, von dem die Propheten reden (Jes. 25, 6 f.; 55, 1 ff.; Ez. 34, 14 ff. vgl. Luk. 22, 30), und das dem Bewußtsein der Zeit nicht fern lag — in dem Henochbuch (62, 14) heißt es z. B.: „der Herr der Geister wird über ihnen wohnen, und sie werden mit jenem Menschensohn (dem Messias) essen, sich niederlegen und erheben bis in alle Ewigkeit“ —, dann dieselbe Tafelrunde vereinigt, aber in der Herrlichkeit der ewigen Vollendung. Aber was liegt dazwischen? Lang dehnt sich die Straße aus, er, der ihr ihr Leben ist, ist nicht da, er gehört einer andern Welt an; zwar, er kommt wieder, aber zunächst bleiben sie verwaist. „Herr, wir wissen nicht, wo du hingehst, wie sollen wir den Weg wissen?“ spricht Thomas an jenem Abend (Joh. 14, 5). Oder läßt sich dies Mahl wiederholen, diese Stunde festhalten? Gewiß, das Mahl läßt sich wiederholen, aber der, um den es sich

vor allem handelt, fehlt dabei. Und in die Trauer dieser Erwägungen klingt sein Wort, sie sollen das Mahl wiederholen zu seinem Gedächtnis, und „dies mein Leib“. Was anders kann dies Wort in diesem Zusammenhang bedeuten, als die Verheißung, daß wann immer die Jünger das Brot brechen, eben mit diesem Brot er selbst wieder gegenwärtig sein will? Das Brot soll ihnen das werden, was ihnen fehlt, sein Leib, seine persönliche Gegenwart. Das Brot, das die Jünger essen sollen, hält das Gedächtnis an Christus wach, und es ist ihnen Leib Christi. Das ist ein Gedanke, der der Stimmung der Stunde entspricht. Ohne Christus sind hinfort die gemeinsamen Mahlzeiten der Jünger, und doch ist er gegenwärtig, das Brot ist sein Leib.

Das Wort „Leib“, das der Herr braucht (gûf), hatte in der Sprache seiner Zeit, wie etwa auch in dem mittelalterlichen Deutsch, einen weiteren Sinn als heute, Leib ist die ganze Person, nicht nur der sichtbare Organismus des Individuums. Daß Christi Leib gegenwärtig sein soll, bedeutet also nichts anderes, als daß er selbst da sein wird. Nicht spricht Christus von seinem „Fleisch“. Das Fleisch bedarf zu seiner Ergänzung des Blutes, „Fleisch und Blut“ ist der Mensch (z. B. Matth. 16, 17; Hebr. 2, 14). Nein, Christus braucht den in sich geschlossenen Begriff des Leibes. Nicht soll das Wort vom Leib also besagen, daß zuerst ein Teil Christi, dann ein anderer Teil, das Blut, im Abendmahl gegenwärtig sein wird. Das Wort über den Leib ist vielmehr in sich abgeschlossen, es bezeichnet die ganze Gegenwart Christi; es sagt, daß er selbst leibhaftig — wie wir sagen — da sein wird.

Dann ist es aber klar, daß die Stiftung des Abendmahls an sich vollendet war mit dem Wort vom Brot. Das Entscheidende war damit rund und klar ausgesprochen, einer Ergänzung bedurfte dieser Gedanke an sich nicht. Diese Beobachtung ist unwiderleglich. Sie stützt sich 1. darauf, daß Christus vom Leibe, nicht vom Fleisch redet, 2. darauf, daß das Wort vom Brot und das Wort vom Kelch nicht unmittelbar aufeinander gefolgt sind, sondern daß die ganze Abendmahlzeit zwischen beiden liegt; nicht um zwei koordinierte Faktoren in einer Handlung hat es sich gehandelt, sondern das Verhältnis ist dies, daß zu der eigentlichen umfassenden Einsetzung eine erläuternde Näherbestimmung hinzutritt, dies wird bei

Paulus noch ganz deutlich, wo der neue Bund der Hauptbegriff bei dem Kelch ist. 3. So wird nun auch die Überlieferung der Einsetzungsworte bei Lukas begreiflich. Die Einsetzung war für ihn fix und fertig mit dem Wort vom Brot oder mit der Zusicherung der Gegenwart Christi, die Worte vom Kelch konnte er als sachlich nichts Neues hinzufügend fortlassen. Demgemäß nannte man das Abendmahl in der ältesten Zeit das „Brotbrechen". Es wird auch nicht zufällig sein, daß Markus und Matthäus es besonders hervorheben, für alle sei der Kelch bestimmt gewesen, und alle hätten getrunken (s. oben), vielmehr dürfte aus den Worten folgen, daß es damals Leute gab, die den Empfang des Kelches für entbehrlich hielten. Auch die bei strengen Asketen der älteren Kirche vorkommende Sitte, statt Wein Wasser bei dem Abendmahl zu brauchen, weist auf eine eigentümliche Freiheit bezüglich des Kelches hin. Wir können das jetzt begreifen.

Aber was bedeuten nun die Worte vom Kelch, die Christus spricht? Im allgemeinen ist die Antwort jetzt leicht zu geben. Haben die Worte vom Leibe gesagt, daß der Herr da sein wird, so sagen die Worte vom Kelch, als was und wozu er da sein wird. „Dieser Kelch ist neuer Bund in meinem Blut" hat Jesus gesagt. Zunächst muß bemerkt werden, daß „in" hier wie oft in den Sprachen der Bibel die Bedeutung von „durch" oder „vermöge" hat. Der Sinn des Wortes ist dann der: dieser Kelch d. h. der Wein in ihm bedeutet oder bringt den nenen Bund (besser würde das betr. griechische Wort diathéke, wohl durch „Verfassung", „Ordnung" wiedergegeben), dies geschieht aber vermöge des Blutes Christi, nämlich Christi Blut ist das, was bewirkt, daß der Kelch neuer Bund ist. Das könnte an sich auch nur bedeuten: weil einst Christi Blut vergossen ist, bzw. vergossen werden wird, ist der Kelch Symbol des neuen durch Christus gestifteten Bundes. Aber nach dem Gesamtverständnis des neuen Testaments ist fraglos zu jenem Gedanken noch ein weiteres Moment hinzuzunehmen, nämlich die Gegenwart dieses den Bund begründenden Blutes. Also, das am Kreuz vergossene Blut Christi soll so wirksam und gegenwärtig sein, daß es den Kelch zum Träger des neuen Bundes macht. Dem Gedanken nach ist es nicht verschieden, wenn Matthäus und Markus als Inhalt des Kelches „mein Blut des Bundes" bezeichnen.

Um nun diesen Gedanken zu verstehen, müssen wir ihn eng an das Wort vom Brot anknüpfen, dessen Näherbestimmung er ja sein will. Das Brot ist Leib Christi, d. h. der Herr wird gegenwärtig sein bei diesem Mahl. Heißt es nun aber weiter, sein den neuen Bund begründendes Blut würde da sein, so wird hierdurch genauer gesagt, daß der Herr gegenwärtig ist als der, der um der Sünder willen den Tod gelitten hat und der dadurch den Sündern die Gaben eines neuen Bundes bringt. „Der neue Bund“ ist nach Jer. 31, 31—34 ein scharf umrissener Begriff: Gott schreibt sein Gesetz in das Herz, oder er läßt seinen Willen als heiligen Geist im Innern des Menschen wirksam werden, und Gott vergibt die Sünde. Eine neue Richtung wird in das Herz gegeben, denn das alte Wesen ist vergeben: das ist der neue Bund. Die eine Seite davon hebt Matthäus ausdrücklich hervor, wenn er vom Bundesblut sagt, es sei, in betreff vieler zu Vergebung der Sünden vergossen. Von der Notwendigkeit seines Leidens und der erlösenden Bedeutung, die es hat, sowie von seiner Auferstehung und Wiederkunft hatte der Herr in der letzten Zeit ja oft mit den Jüngern geredet (z. B. Matth. 16, 21. 28; 17, 23; 20, 18. 28; 24, 3. 27. 37). Es war daher für sie kein unbegreiflicher Gedanke, daß er der durch den Tod Hindurchgegangene, ihnen fort und fort die Früchte seines Todes bringen werde. Haben sie in jener Abendstunde über das Wort Jesu zu reflektieren Zeit gefunden, so mögen sie es weit sinnlicher verstanden haben, als es gemeint war. Aber gerade das Wort vom Blut, so sinnlich es lautet, führte in eine andere Sphäre. Nicht um bloße freundliche Gemeinschaft, gleichsam einen freundschaftlichen Besuch, handelt es sich bei Jesu Gegenwart im Abendmahl sondern um das Erlebnis des Ertrages seines geschichtlichen Lebens, Er ist da und er wird wirksam in uns als der, der den neuen Bund durch die Hingabe seines Lebens verwirklicht hat, und nun das Neue gibt und das Alte vergibt. Auf das Höchste und Tiefste wird das Menschenherz durch diese Gemeinschaft hingelenkt, der innerste Bedarf der Seele wird erregt und gestillt, die Sünde empfunden und die Gnade geschmeckt.

Die Gegenwart Christi und zwar des Christus, der durch seinen Tod den neuen Bund begründet hat, das ist die Verheißung des Abendmahls und der Sinn der Einsetzungsworte. Sollte jemand

auf den vorwitzigen Gedanken verfallen sein, wir könnten vielleicht auch es mit dem Brot genug sein lassen als dem Kern der Stiftung, so wird ihm unsere Betrachtung der Kelchworte gezeigt haben, wie irrig das wäre. Nicht umsonst hat der Herr es für nötig erachtet diese Worte hinzuzufügen. Es ist an sich natürlich selbstverständlich daß Christi Gegenwart Gnadengegenwart ist, aber der Mensch bedarf dessen, daß ihm dies in allerhand Formen und Verhältnissen immer neu zum Bewußtsein gebracht werde. So erklären die Kelchworte der Seele, wozu ihr Christi Gegenwart gereicht, und was sie an ihr hat. Um es praktisch zu erläutern: bei dem Empfang des Brotes richte sich die Seele auf die Empfindung: der Herr ist gegenwärtig, bei dem Kelchempfang erhebe sie sich zu Dank und Bitte um Vergebung und neues Leben. Es wird dem Menschen dann nicht fehlen am leuchtenden Antlitz, das die Herzensfreude dem gibt, der auf den Höhen des Daseins die Nähe und Kraft des göttlichen Lebens spürte.

Ist dies der Sinn der Abendmahlsworte, so wird sich auch eine Frage, über die man viel gestritten hat, leicht lösen, nämlich, ob denn das erste Abendmahl wirklich ein Abendmahl war? Leib und Blut Christi im physischen oder, wenn man lieber will, im „verklärten" Sinn haben die Jünger doch sicher damals nicht empfangen, nur Sophistereien schlimmster Art könnte man dafür geltend machen. Also war das erste Abendmahl kein Abendmahl? Doch, es war ein Abendmahl, und mehr, es war *das* Abendmahl. Christus der erlösende Herr, der die Sünde vergibt und ein neues Leben gibt, saß wirksam und gegenwärtig im Kreise der Jünger, er war so gegenwärtig und er war so wirksam, wie er es bei uns im Abendmahl ist. Aber, fragt man vielleicht, was hatte diese Gegenwart mit Brot und Wein zu schaffen? Ich meine, sehr viel. Indem der Herr dem Brot und dem Wein einen bestimmten Gehalt und eine besondere Bedeutung verleiht, bringt er den Jüngern zu Bewußtsein, was seine Gegenwart in dieser Stunde ihnen ist. Es ist nicht die Gegenwart eines dem Tode entgegengehenden Menschen, sondern es ist die Gegenwart dessen, der bei den Seinen bleibt bis an der Welt Ende, und es ist nicht die Gegenwart eines irdischen Meisters, sondern es ist die Gegenwart dessen, der sein Leben dahingibt und der dadurch die Jünger der von ihm gewollten neuen

Ordnung teilhaftig macht. Das sagt das Wort vom Brot und Kelch den Jüngern, das empfangen und empfinden sie, indem sie Brot und Wein erhalten. Durch das Abendmahl erst empfängt die ganze Mahlzeit ihren Charakter, sie wird zu einem königlichen Mahl: der Herr, der in den Tod geht, ist der immer lebendige Herr, und dem das Leben genommen wird, ist der, der sein Leben selbst dahingibt eine neue Ordnung des Lebens zu schaffen. Das haben die Einsetzungsworte, verbunden mit Brot und Wein, die Jünger an dem Herrn erleben lassen. Dies Erlebnis ist aber die Gabe des Abendmahls — die erlösende Herrschaft des gegenwärtigen Christus —, es war auch die Gabe des ersten Abendmahls. Durch den Hinblick darauf, was die Jünger an Christus haben sollen, ist ihnen erst ganz klar geworden, was sie jetzt in dieser Stunde an ihm haben. Das erste Abendmahl war also freilich ein wirkliches Abendmahl.

Noch eine Frage kann aufgeworfen werden. Zur Verdeutlichung wollen wir auf sie eingehen, wenngleich sie, streng genommen, nicht hergehört. Spätere Zeiten haben wohl gefragt, ob das Abendmahl nur ein Symbol oder ob es Realität darbiete, ob es durch „das bedeutet“ oder durch „das ist“ zu erklären sei? Schwere Kämpfe sind hierüber geführt worden, auch jetzt liegt die Frage vielen am Herzen. Aber wir stehen nicht mehr unter dem Druck der Fragstellung des Kampfes, wir wenden uns ruhig an die Worte des Herrn und sehen zu, ob sie uns eine Antwort geben wollen. Und sie antworten, denke ich, hinlänglich deutlich. Sagt man, das Abendmahl ist uns nur ein Symbol der Gegenwart Christi, so trifft man nicht den Sinn der Einsetzungsworte, nein das Abendmahl ist „Gegenwart des lebendigen Christus“, wie es in der Apologie der Augsburgischen Konfession heißt. Auf die persönliche Gegenwart des erhöhten Herrn fällt alles Gewicht, eine mystische Gemeinschaft zwischen ihm und den Empfängern findet statt, er selbst — nicht nur sein Leib und Blut — ist gegenwärtig. Wollte man nun andrerseits sagen, also das Brot und Wein sind nicht mehr Brot und Wein, sie sind verwandelt in Leib und Blut, oder auch Leib und Blut stecken irgendwie substanziell in ihnen — beides ist mittelalterliche katholische Lehre —, so wäre auch das irrig. Brot bleibt Brot und Wein Wein, in diesen Elementen stak eben nicht Christi Leib und Blut, als er sie seinen Jüngern darbot, an sich waren

diese Elemente gewiß nichts anderes als Zeichen und Symbole des gegenwärtigen Christus. Und doch waren sie eben als Symbole die Träger und die Mittler des wirklich gegenwärtigen Christus. Es verhält sich damit ähnlich wie mit den Worten. Die sinnlich hörbaren Worte sind Zeichen und Symbole einer Sache, sie sind nicht die Sache und die Sache steckt nicht in ihnen, aber sie bringen die Sache, sie gießen Realitäten in unser Herz hinein; sie sind an sich flüchtige vergängliche Gebilde, nicht anders als Brot und Wein, aber durch sie wird eine Seele der andern gegenwärtig, durch sie ergießen sich die tiefsten Gaben aus einem Herzen in das andere. Ähnlich steht es mit dem Brot und Wein. An sich sind sie Symbole, wie an sich das Taufwasser, „schlecht Wasser" ist, aber die Einsetzung Christi bewirkt es, daß eben diese Mittel Mittler seiner Gnadengegenwart werden. Was wir in der Hand oder im Munde haben, das ist ein sinnliches Zeichen, aber was Christus unsrer Seele dabei wird und gibt, das ist die reale Wirkung seiner erlösenden und erhebenden Gegenwart und Herrschaft.

5.

Es sind einfache durchsichtige Gedanken, die wir gewonnen haben. Es wäre wertvoll, wenn wir aus dem Urchristentum für sie Bestätigung finden könnten. Es ist vor allem eine höchst interessante liturgische Reliquie, auf die wir unseren Blick richten. — Paulus hat am Ende des 1. Korintherbriefes einen eigenhändigen Abschiedsgruß niedergeschrieben: „Der Gruß in meiner, des Paulus, Hand. Wenn jemand nicht liebt den Herrn, der sei ein Fluch. Marana tha! Die Gnade des Herrn Jesus sei mit euch! Meine Liebe sei mit euch allen in Christus Jesus!" (1. Kor. 16, 21—24). Diesen Worten geht die Mahnung voran sich zu küssen „mit heiligem Kuß" (V. 21). Das kann keine bloße Redensart sein, Paulus wird es für gewiß halten, daß die Hörer sich jetzt, nachdem sie die Verlesung des Briefes angehört haben, küssen werden. Solch ein Kuß fand aber in der alten Kirche regelmäßig vor der Abendmahlsfeier statt. Da nun die aramäischen Worte Marana tha d. h. „komm Herr" jedenfalls eine liturgische Formel sind, so darf vermutet werden, daß sie und vielleicht auch einige von den sie umgebenden

Worten aus der Abendmahlsliturgie stammen. Dieselbe Formel kommt zu Ende eines anderen neutestamentlichen Buches in Anwendung: „Amen, komm Herr Jesu! die Gnade des Herrn Jesus sei mit allen" (Offenb. 22, 20. 21).

Aber es kann sehr viel gewisser gemacht werden, daß das Marana tha wirklich zum Abendmahl in Beziehung steht. Wir besitzen ein uraltes liturgisches Handbüchlein, „die Lehre der zwölf Apostel", das in der Zeit zwischen 100—120 entstanden sein mag, von dem einzelne Bestandteile aber sehr viel älter sein werden. In diesem Büchlein werden nun die damals bei der Abendmahlsfeier bräuchlichen Gebete mitgeteilt (s. den Anhang). Zu Ende des letzten dieser Gebete, das seinem Inhalt nach unmittelbar vor dem Empfang des heil. Mahles gesprochen wurde, heißt es: „Herkomme die Gnade, und wegkomme diese Welt! Hosianna dem Gotte Davids! Wenn jemand heilig ist, der komme; wer es nicht ist, der ändere seinen Sinn! Marana tha! Amen". Der Betende bittet, daß die Gnade (was hier die Gnadengabe bedeuten wird, wie z. B. Eph. 3, 2; 1. Kor. 16, 3; 2. Kor. 1, 15) komme, und daß die Welt ihm entschwinde, so daß er an sie nicht denkt, um sie sich nicht kümmert, sondern seine ganze Aufmerksamkeit der Gnadengabe zuwendet. Er bricht dann aus in den Ruf, mit dem einst der Herr bei seinem Einzug in Jerusalem begrüßt wurde (nur daß er hier statt „Sohn", „Gott Davids" genannt wird vgl. Matth. 22, 43 ff.), dann folgt die Mahnung, daß nur die „Heiligen" kommen sollen, und jetzt, unmittelbar vor dem Empfang der geistlichen Speise, heißt es Marana tha, komm Herr. Das war es also was man erwartete, das Kommen des Herrn, seine wirksame Gegenwart. Zu dieser Erwartung und Bitte steigert sich die Vorbereitung auf die heilige Handlung. Das Marana tha ist also — das ist jetzt sicher — ein Bestandteil eines Abendmahlsgebetes.

Das ist eine glänzende Bestätigung unseres Verständnisses der Abendmahlsworte. Was in dem Worte: „Dies mein Leib" als Verheißung ausgesprochen wird, genau das kommt in dem „komm Herr" als gläubige Bitte zum Ausdruck. Die persönliche Gegenwart Christi erwartet die Seele, wie sie ihr zugesagt ist. Im übrigen kennt das Büchlein, von dem wir reden, nicht bloß die „geistliche Speise", sondern auch den „geistlichen Trank", und das unsterbliche

Leben erscheint als die eigentliche Abendmahlsgabe. Die aramäische Form der Wörter Marana tha zeigt aber, daß sie, die schon Paulus als gebräuchlich voraussetzt, in die Anfänge der Christenheit zurückreichen. Wie die Apostel in Jerusalem das Abendmahl verstanden haben, das zeigen uns die beiden Wörter, sie sind das Siegel unter unsere Erklärung der Einsetzungsworte. Erwähnt mag es noch werden, daß die Formel und der Gedanke auch noch in den alten gnostischen Thomasakten nachklingt, „komm und habe mit uns Gemeinschaft“ wird hier vor dem Abendmahl gebetet. — Ebenso ist die persönliche Gegenwart Christi vorausgesetzt, wenn Paulus von den Israeliten des Wüstenzuges nach einer jüdischen Legende erzählt, sie hätten getrunken aus einem mit ihnen ziehenden Felsen, und hinzusetzt „der Felsen aber war Christus“ (1. Kor. 10, 4), denn es ist klar, daß er dies alles mit dem Interesse erzählt, es den christlichen Zuständen möglichst gleichartig zu gestalten. Besonders anschaulich wird diese Vorstellung an der Stelle Offenb. 3, 20: „siehe, ich stehe vor der Tür und klopfe an; wenn jemand meine Stimme hört und die Tür öffnet, so werde ich zu ihm eingehen und mit ihm das Abendmahl halten, und er mit mir.“ Das sind Worte, die auf der ursprünglichen Auffassung des Abendmahls als der persönlichen Gegenwart des Herrn beruhen.

6.

Nachdem wir den ursprünglichen Sinn des Abendmahls kennen gelernt haben, erhebt sich die Frage, ob das Abendmahl in der Zeit, aus der das neutestamentliche Schrifttum stammt, eine Entwicklung durchgemacht hat.

Die Abendmahlfeier war ursprünglich das, was ihr Name besagt. Am Abend versammelte man sich in zwangloser Geselligkeit zu der Agape oder dem Liebesmahl. Der Charakter brüderlicher freundschaftlicher Gemeinschaft verband sich ungezwungen mit dem religiösen Zweck. Der Sinn war ja in diesen Kreisen ganz erfüllt von religiösen Tendenzen, die kleinen Fragen des täglichen Daseins werden sich dem bequem untergeordnet haben. Es muß eine wunderbare hochgemute Stimmung an solchen Abenden geherrscht haben. Der Geist Gottes hatte in vielen der Teilnehmer eine hohe Be-

geisterung erzeugt, die sich in Worten der Lehre, der Mahnung, der Weissagung oder auch in ekstatischem Zungenreden äußerte. Dann werden auch solche Schriften, wie die apostolischen Briefe, in diesen Abendmahlversammlungen verlesen worden sein, denn es ist kaum Zufall, daß die Aufforderung zu dem „heiligen Kuß“ am Schluß mehrerer neutestamentlicher Briefe steht, oder wandernde Lehrer und Missionare mögen von ihren Erlebnissen erzählt haben. Man aß zusammen und zum Schluß wurde der Bruderkuß ausgetauscht, und man richtete sich im Gebet auf das Marana tha, und das Bewußtsein der Gegenwart des erhöhten Herrn besiegelte, was man gehört und gelernt hatte, in den Herzen. Wer eine Sünde im Gewissen trug, hatte sie wohl den Brüdern bekannt, und empfand jetzt in froher Gewißheit, daß sein Herr sie ihm vergeben habe, und alle wurden im Innersten bewegt von der Macht des neuen Lebens, wenn sie die Gegenwart des Herrn empfanden und in dieser Gemeinschaft eine Arznei der Unsterblichkeit, das Bewußtsein ewigen Lebens in sich spürten. Stiller friedlicher Ernst, aber auch die starke Freude der Errettung von dieser sündlichen und vergänglichen Welt wird immer wieder die Herzen durchdrungen haben. Die Geheimnisse der Seele, die von ihrem Gott ergriffen worden, sind hier durchlebt worden. Wie reich ist doch die neutestamentliche Sprache in Bezeichnungen für die heiligen Inhalte und Regungen, für die mannigfachen Erlebnisse und Bestrebungen der frommen Seele. Wir sind noch heute über diesen psychologischen Reichtum nicht herausgewachsen, und manches davon ist für uns zum leeren Wort geworden, weil wir es so fein differenziert nicht mehr zu empfinden vermögen.

Die äußere Form der Versammlungen wird sich leicht ergeben haben. Zwar war Jesu Mahl ein Passahmahl gewesen, aber seine Einsetzung hatte — das ist merkwürdig — von dem Passahlamm ganz abgesehen, an Brot und Wein, die einfachsten Elemente jeder Mahlzeit, hatte sie sich geschlossen. Man wird schon früh die Mahlzeit zuerst eingenommen und dann die Abendmahlsfeier haben folgen lassen. Brot und Wein, die bei Jesu Abendmahl durch die Mahlzeit voneinander getrennt waren, werden dadurch eines nach dem anderen, ähnlich wie heute genossen worden sein. Was Paulus über die Agape in Korinth andeutet, bestätigt dies. Es gibt Leute,

die betrunken sind, bevor es zur Feier kommt, und daher in unwürdiger Verfassung Brot und Kelch empfangen (1. Kor. 11, 21. 27. 28). Deutlicher noch wird die Sache in der „Lehre der zwölf Apostel“. Zunächst werden Danksagungen gesprochen für Wein und Brot, die der ganzen Mahlzeit ihren religiösen Charakter verleihen. Dann erst, „nachdem man sich gesättigt“ folgen die eigentlichen Abendmahlsgebete, deren Schluß wir oben kennen lernten.

Der wunderbare Zauber intimer Gemeinschaftskreise muß über diesen Versammlungen gelegen haben. Aber sie bargen auch schwere Gefahren in sich. Das gesellige Element konnte prävalieren und Cliquen entstehen. Die Reichen schmausen miteinander wie auf einem Picknick behäbiger Gesellschaftskreise, und die Armen schauen hungrig und neidisch zu. Kommt es dann zur Feier, so sind jene angeheitert, und diese beschämt und gekränkt, und beiden fehlt es an der rechten Stimmung. Das 11. Kapitel des 1. Korintherbriefes gibt uns ein Bild hiervon. Mit heiligem Eifer hat sich Paulus dagegen gewandt. Zum Essen sind die Häuser da, meint er; hier ist also die Mahlzeit Nebensache. Und gegenüber der unwürdigen Lustigkeit, die dazu führt, daß man das Abendmahlsbrot ißt, betont er, daß das Mahl zum Gedächtnis des Todes Christi eingesetzt ist. Der Höhepunkt seiner Mahnung liegt in den Worten: „denn so oft ihr dies Brot esset und den Kelch trinket, verkündigt ihr (ja) den Tod des Herrn, bis daß er kommt.“ Und weiter weist er darauf hin, daß wer ißt und trinkt, ohne den Leib des Herrn zu unterscheiden, sich dadurch Gericht ißt und trinkt, Todesfälle und Krankheiten in der Gemeinde führt er hierauf zurück.

Diese Bemerkungen des Paulus sind geschichtlich von der größten Bedeutung. Paulus hat 1. den gottesdienstlichen Charakter des Mahles scharf hervorgehoben, das Mahl als solches ist Nebensache; er hat 2. dem Mahl den Charakter einer Verkündigung des Todes Christi gegeben, und er hat 3. die sittlichen Vorbedingungen des Abendmahlsgenusses erkennen gelehrt. Das entspricht ganz der Art des Paulus. Dieser gewaltige und geistvolle Mensch hat eine tiefe Abneigung gegen alles Unordentliche und Überschwängliche gehabt, er war nüchtern und praktisch, wo es nötig war. Den heiligen Geist, der wie ein elektrisches Fluidum erregend und aufregend durch die Zeit zieht, bemüht er sich an das Wort der evangelischen

Verkündigung und an den festen Taufakt zu binden. Dem entspricht es, daß er den gottesdienstlichen und sittlichen Charakter der Abendmahlsfeier so scharf hervorhebt. Aber damit steht es auch in Zusammenhang, daß er die Gegenwart Christi möglichst bestimmt und konkret fassen lehrt, Christus, der sein Blut dahingegeben hat zur Erlösung, ist es, an den hier zu denken ist, der Erlösungstod soll die Seelen durchdringen.

Diese drei Punkte stellen einen Fortschritt dar. Aber dieser Fortschritt bedeutet keine Abweichung von den Gedanken Christi, sondern er entfaltet und bestimmt sie gemäß den konkreten Bedürfnissen. Hinsichtlich des ersten und dritten Punktes ist dies von vornherein klar. Aber es trifft auch für den zweiten Punkt zu, hat doch Christus selbst seine Gegenwart, die er den Jüngern verheißt, genauer bestimmt durch den Gedanken des neuen, durch seinen Tod hergestellten Bundes. Man konnte jene Stunde nicht nacherleben ohne des Dunkels der „Nacht, da er verraten ward" eingedenk zu sein, ohne es im Herzen zu bewegen, daß er durch seinen Tod die Gaben erworben hat, die seine Gegenwart schenkt. Paulus hat recht gehabt mit seiner Beschränkung, er hat durch sie die Sache tiefer verstehen gelehrt. Daß aber der Herr lebt, daß das Marana tha gilt, war für ihn wie für seine Leser eine selbstverständliche Voraussetzung, die nicht erst besonders ausgesprochen zu werden brauchte.

Nur ein Punkt in den Auseinandersetzungen des Paulus — es ist der einfachste und selbstverständlichste — hat in der späteren Geschichte Anlaß zu schweren und verhängnisvollen Irrungen gegeben. Es ist das Wort: „er ißt und trinkt sich selber das Gericht". Immer wieder begegnet man dem Mißverständnis, als meine Paulus, das Abendmahl werde für den unwürdig Genießenden zu einer Art schleichenden tödlichen Giftes. Die Sache gewinnt dadurch leicht einen grauenvollen Zug, und dazu kommt, daß man den Ausdruck „würdig" — den Paulus übrigens nicht braucht — leicht im Sinn sittlicher Vollkommenheit faßt und dann erst recht sich vom Abendmahl abschrecken läßt. Und doch ist die Sache ganz einfach. „Unwürdig" sind diejenigen, die ohne den durch die Sache erforderten Ernst, das Abendmahl „mitmachen", die also dies Brot wie irgend welche beliebige Speise, „ohne zu unterscheiden den Leib", genießen. Von diesen Leichtsinnigen sagt nun Paulus, sie äßen sich Gericht,

nicht: das Gericht, und er weist dabei hin auf Krankheiten und Todesfälle in der Gemeinde. Es ist vollkommen klar, daß dabei nicht an das Gericht oder die Verdammnis gedacht ist, sondern daß der Apostel von irdischen Strafen spricht, die die Menschen zur Besinnung bringen sollen, sodaß sie gerade durch dies Gericht von der Verdammung bewahrt bleiben. Mit aller Deutlichkeit spricht er dies aus: „wenn wir uns selbst richteten, so würden wir nicht gerichtet; werden wir aber gerichtet, so werden wir vom Herrn gezüchtigt, damit wir nicht mit der Welt verdammt werden" (1. Kor. 11, 31. 32). Nicht um ewige Verwerfung, sondern um ein Zuchtleiden handelt es sich, und nicht soll etwas gesagt werden, was etwa nur vom Abendmahl gilt, sondern es soll die gemeingültige Wahrheit eingeschärft werden, daß Gott den Menschen, der sich gegen das Heil leichtfertig verhält, mit Leiden heimsucht, damit er ihn für die Ewigkeit rette; auch der leibliche Tod kann solch eine leibliche Züchtigung sein, die eintritt, um die Seele zu retten (1. Kor. 5, 5). Gerade so wie hier von einem sich das Gericht essen die Rede ist, könnte man bei leichtfertigem unwürdigen Hören des Wortes auch mit einem sich das Gericht hören drohen.

In diesen Anregungen des Paulus wird auch die Sitte wurzeln, vor dem Abendmahl seine Sünden zu bekennen, von der schon die „Lehre der zwölf Apostel" spricht. Daß diese Beichte später zu einem besonderen Sakrament geworden ist, und auch bei uns noch einen in sich abgeschlossenen Akt darstellt, ist bekannt, kann aber an dieser Stelle nicht weiter betrachtet werden.

Wir können leider den Prozeß nicht genauer verfolgen, wie dieselbe Tendenz, die wir schon bei Paulus wahrnehmen, allmählich das Abendmahl ganz des geselligen Charakters der Agape entkleidet und es zu einem Bestandteil des öffentlichen Kultus gemacht hat. Schon um 150 war das, wie Justin der Märtyrer bezeugt, eingetreten. Nachdem am Sonntag Vormittag die Evangelien gelesen worden, und der Vorsteher der Gemeinde gepredigt hat, wird das Abendmahl gefeiert. Das Abendmahl hat aufgehört ein Mahl zu sein, und auch am Abend findet es nicht statt. Der gesellige, auch sozial vereinigende Charakter, der herzliche intime Zug ist geschwunden, man hatte dafür einen ausführlichen kultischen Apparat und eine Lehre vom Abendmahl („wir sind gelehrt worden", sagt Justin, daß

die Speise Fleisch und Blut Christi sei). Von dem alten Gemeinschaftsmahl blieb übrig der heilige Kuß — aber die Zeit kommt, wo man Anlaß hat vor ihm als einem Judaskuß zu warnen —, und Gaben, die für die Armen gespendet wurden. Die Agape, ihres Kerns beraubt, mußte verkümmern, sie entartet entweder zum üppigen Souper, oder sie wird zur Armenspeisuug. — Es war innerlich notwendig, daß das Abendmahl sich von ihr ablöste, äußerlich kamen noch die Verleumdungen, die Juden aufgebracht und Heiden geglaubt und nachgesprochen haben, hinzu, daß die Christen das Fleisch eines Kindes äßen und wilder Unzucht — der Kuß — sich ergäben bei diesen Versammlungen. Und doch kann man nur wehmütig auf diese Trennung von Abendmahl und Agape hinblicken, ein Stück Brüderlichkeit ging bei ihr verloren. Wird eine Zeit kommen, wo die Christenheit daran denken kann, die alte Agape neuzubeleben, „Gemeinschaften“ tiefster Art wieder zu errichten?

7.

Aber noch eine zweite Entwicklungslinie in der Geschichte des Abendmahls hat ihre Anfänge im Neuen Testament. Wir sahen, daß Brot und Wein naturgemäß als Teile der einen heiligen Handlung zusammengenommen wurden. Im Brot wird der Leib, im Wein das Blut Christi empfangen. Schon Paulus schreibt: „Der Kelch der Danksagung, den wir segnen, ist er nicht Mitteilung des Blutes Christi, das Brot, das wir brechen, ist es nicht Mitteilung des Leibes Christi“? (1 Kor. 10, 16). Das Wort, das wir mit „Mitteilung“ wiedergeben (Koinonia) heißt Gemeinschaft, sowohl im Sinn der Teilnahme als der Teilgabe oder Mitteilung. Letzteres wird hier der Sinn sein, Brot und Wein ist eine Mitteilung, die in Leib und Blut Christi besteht. Leib und Blut werden mitgeteilt, sie machen zusammen den Christus aus, dessen Kommen man erwartet. Das ist gewiß keine sachliche Änderung an der Einsetzung Christi, sollte doch beides als Vermittlung seiner Gegenwart dienen. Aber eine neue Nuance kommt in die Sache herein, die Ausdrucksweise dient unwillkürlich dazu, daß man allmählich die Aufmerksamkeit mehr auf die Gegenwart des Leibes und Blutes, als auf die eine Person des Herrn richtete.

Aber dem stand zunächst noch der Ausdruck „Leib“ entgegen. Der Leib ist das Ganze, das Blut ist nur ein Teil des Leibes. Hatte man sich aber daran gewöhnt, beide einander zu koordinieren, so lag nichts näher als ganz sachgemäß für „Leib“: „Fleisch“ zu sagen. Fleisch und Blut das sind die einander koordinierten Bestandteile des sinnlichen Menschen. So führte die Logik der Entwicklung zu der neuen Formel Fleisch und Blut. Sie begegnet uns zuerst in dem Evangelium des Johannes.

Johannes hat im 13. Kapitel von dem letzten Mahl geredet, aber er hat, in seiner Weise, nicht wiederholt, was die Synoptiker erzählen, sondern er hat es geschichtlich ergänzt. Aber es war auch seine Weise das Leben Jesu mit den Augen der religiösen Kontemplation anzuschauen. Was er an dem erhöhten Christus erlebt hatte, das fand er wieder in dem Erdenwandel des Herrn, und was der Herr viel später ausgesprochen hatte, das erblickte er in früheren gelegentlichen Andeutungen bereits voll erschlossen. Er mußte, wie er es getan hat, Jesus seine eigene Sprache reden lassen, denn das, was der erhöhte Herr in seinem Herzen durch seine irdischen Worte gewirkt hatte, das bestimmte sein Verständnis dieser Worte. Wer diese Eigenart des johanneischen Evangeliums verstanden hat, der wird sich nicht darüber wundern, daß er Jesu Anschauung von der Taufe im Gespräch mit Nikodemus (Joh. 3) und die Anschauung vom Abendmahl in der Rede Joh. 6 niedergelegt findet.

Christus hat in jener Rede ausgeführt, daß er „das wahrhaftige Brot“ des Lebens ist, durch das der Welt Leben gegeben wird (6, 32—40). Dem Murren der Juden gegenüber wird dieser Gedanke noch enger gefaßt: „Und das Brot, das ich geben werde, ist mein Fleisch für das Leben der Welt“ (51). Wieder streiten die Juden, und wieder wird der Gedanke noch mehr spezialisiert: „Fürwahr, fürwahr, ich sage euch, wenn ihr nicht esset das Fleisch des Menschensohnes und trinket sein Blut, habt ihr nicht Leben in euch. Wer ißt mein Fleisch und trinkt mein Blut, hat ewiges Leben, und ich werde ihn auferwecken am jüngsten Tage, denn mein Fleisch ist wahre (wirkliche) Speise, und mein Blut ist wahrer Trank. Wer mein Fleisch ißt und trinkt mein Blut, der bleibt in mir und ich in ihm“ (6, 53—56). Nun murren auch die Jünger, da sagt

Jesus: „Dies ärgert euch? Wenn ihr nun seht den Menschensohn dorthin auffahren, wo er früher war! Der Geist ist das Lebendigmachende, das Fleisch nützt nichts; die Worte die ich euch gesagt habe, sind Geist und Leben" (6, 61—63).

Es ist ein wunderbarer Abschnitt, man kann den ganzen Johannes an ihm kennen lernen. Eine Beziehung zum Abendmahl ist unleugbar beabsichtigt. Der Zusammenhang der Rede ist deutlich, sie spitzt sich zu auf das Abendmahl. Christus ist das wahrhaftige, echte, rechte Brot; genauer: er, der geschichtliche Christus, sein Fleisch ist es; mehr: dies Fleisch ist nicht nur die rechte Speise, es ist auch wirkliche Speise, es muß gegessen werden, das Blut muß getrunken werden. So wird der Kreis immer enger gezogen, immer niedriger gelegt, und dann strahlt mit einemmal der ganze Himmel über ihm: Der Herr geht ja wieder in den Himmel, er ist ja Geist, der Geist schafft das ewige Leben, haben die Jünger das doch selbst erfahren an den Worten, die Jesus zu ihnen gesprochen hat. Das ist der Zusammenhang der Stelle. Um die Gedanken recht zu verstehen, muß man den johanneischen Grundgedanken zuziehen: Das Wort, der ewige geistige Logos, ist Fleisch geworden (1, 14).

Nun ist alles klar. „Fleisch und Blut" ist die Abendmahlsformel des Johannes, die Menschen essen Fleisch und trinken Blut, und dadurch kommt Christus in sie und sie in ihn, sie haben ewiges Leben. Aber das heißt nicht, daß das am Fleisch oder Blut hängt — das „nützt nichts", — sondern es heißt, daß der himmlische Christus, der Geist ist (vgl. 2. Kor. 3, 17), in sie eingeht und durch seine Gemeinschaft ihnen ewiges Leben gibt. Der Grundgedanke ist klar, und er gibt rund und einfach Jesu Gedanken wieder: der erhöhte Herr, der Geist kommt zu seinen Jüngern und bringt ihnen das neue ewige Leben. Aber der Herr ist kein anderer als der, der als Fleisch und Blut unter den Menschen gewandelt hat, der geschichtliche Jesus. Das war ja die Grundthese des Johannes — der 1. Brief spricht sie immer wieder Gegnern gegenüber aus —: der himmlische Christus ist Jesus und Jesus ist der himmlische Christus. Dann aber lebt auch der Mensch Jesus fort, und an ihm Teil erhalten heißt nichts anderes als den lebenschaffenden Geist in sich aufnehmen.

So dachte Johannes. Er hat sich den Menschen Jesus leib-

haftig im Himmel lebend gedacht, aber als sein Wesen und seine Wirkung galt ihm der göttliche Geist. Die Leiblichkeit berührt irgendwie die Jünger, aber der Geist ist ihr Wesen und Inhalt. Charakteristisch ist die Parallele mit Jesu Worten: wie die sinnlichen Worte nur Mittel waren der Offenbarung von Geist und Leben, so ist Fleisch und Blut nur Mittel der persönlichen Wirkung des lebenschaffenden Geistes. Fragen, die uns hierbei kommen mögen, haben Johannes nicht bedrückt. Ihm ist es genug gewesen am Wort des Herrn, daß er leibhaftig und doch als göttlicher Geist gegenwärtig sein wolle bei dem Essen und Trinken des heiligen Mahles. Wie der himmlische Logos als Mensch wirksam gewesen ist, so ist er es auch jetzt noch. Die heilige Paradoxie der Erscheinung und des Wirkens Christi dauert fort im Abendmahl, was er einst durch seine Worte den Menschen gebracht, nämlich ewiges Leben, das und nichts anderes bringt er ihnen auch jetzt im heiligen Mahl.

So tritt uns noch einmal am Ende der apostolischen Zeit der Abendmahlsgedanke Jesu entgegen, deutlich erfaßt und klar angewandt. Und doch ist die Formel des Johannes für die Geschichte verhängnisvoll geworden, denn die Formel als solche war neu, und sie bot an sich Anknüpfungspunkte dar zu einem Mißverständnis der Einsetzung Christi. „Fleisch und Blut" hat Johannes gesagt, das bedeutete für ihn nichts anderes als den Menschen, aber es öffnete der Mißdeutung die Tür, als wenn nicht der persönliche Christus, sondern eben sein Fleisch und dann sein Blut die eigentlichen Gaben des Sakramentes seien, als wenn diese „verklärten" himmlischen Bestandteile Christi wie eine Medizin in den Menschen eingehen, um sein leibliches Leben zu durchdringen und unsterblich zu machen, als wäre das Wort „das Fleisch nützt nichts" nicht geschrieben. Hieran haben sich dann neue Probleme und Fragen geschlossen, die mit dem einfachen Sinn der Einsetzung Christi nur wenig gemein hatten. Man fing an darüber nachzudenken, wie denn Brot Leib sein könne und kam schließlich zum Resultat: die sinnlichen Elemente würden in himmlische Elemente „verwandelt". Und man sann jenen unlösbaren Fragen nach, wie denn der Leib Christi überall sein könne, wo ein Abendmahl begangen wird, und kam dabei zu Spekulationen, die Jesu schlichtem Gedanken fern genug lagen. Aber alle

diese Fragen greifen weit über den Rahmen unseres Themas hinaus, sie sind notwendig gewesen wie die Schalen, die den Kern schützen — so manche geschichtliche Form hat diesen Zweck —, aber den Kern brauchen alle Zeitalter, die Schalen wechseln mit den verschiedenen Zeitaltern.

8.

Vielleicht erwartet mancher Leser zum Schluß noch eine Erörterung der verschiedenen „Theorien“ vom Abendmahl, wie sie von Justin, Irenäus und Origenes an bis auf Luther und Zwingli und unsere Zeit die Gemüter bewegt haben. Aber diese Fragen können nicht im Vorübergehen erörtert werden, denn es gehörten viele Seiten dazu, um begreiflich zu machen, woher man so „gefragt“ hat, wie man fragte, und ohne diese Fragen begriffen zu haben, wäre es umsonst, Antworten auf sie zu geben. Die Geschichte der Abendmahlslehre ist eine Aufgabe für sich, hier muß es uns genug sein, wenn wir Jesu Einsetzung, so wie sie von seinen Aposteln verstanden worden ist, verstehen gelernt haben. In einem unserer kirchlichen Bekenntnisse ist, wie wir schon erwähnten, die Gabe des Abendmahls in das Wort „die Gegenwart des lebendigen Christus“ gefaßt worden, darauf kommt es an, das ist der Kern der Einsetzungsworte.

Dürfen wir heute noch auf ein Verständnis dieser Worte rechnen? Können wir der modernen Welt noch das Abendmahl darbieten als höchste Gabe, oder ist es ein veraltetes Symbol geworden, fremdartig und kraftlos, nur mühsam durch etwas Sentimentalität scheinbar zum Leben erweckt? So denken vielleicht nicht ganz wenige, auch religiöse Menschen. Es ist kein wirksames Mittel dagegen, wenn andere aus Pietät an der alten Form festhalten und ihre Angehörigen auch dazu zwingen, weil sie überhaupt konservativ gesinnt sind. Gewiß ist das gut gemeint, und es kann auch Nutzen bringen. Aber mit der bloßen konservativen Tendenz reichen wir nicht aus. Die entscheidende Frage bleibt immer die: hast du etwas daran, erlebst du Segen und Kraft? Auf das persönliche Glauben, Empfinden, Haben kommt es an. Keine Sitte kann es ersetzen, keine Lehre kann es wecken, keine irdische Gewalt kann es geben, Christus gibt es.

Christus gibt es. Daraus folgt nicht, daß wir nun schweigen und abwarten, ob er es gibt. Christus gibt es, aber er gibt durch unser Wort. Von Christus und seiner Gabe sollen wir reden, nicht tote Worte, nicht unverständliche und unverstandene Formeln sollen wir sagen, nicht auf irgend eine menschliche Autorität uns stützen. Wie oft verhindert doch ein leeres unverständiges Reden, daß der, zu dem gesprochen wird, die Sache selbst empfindet und empfängt; Worte über den gegebenen, überlieferten Glauben werden zum Hindernis des Glaubens, die Zäune, die das Heilige schützen sollten, verwehren den Eingang zu ihm. Darum sollen wir uns an Christi Worte halten, sie sind einfach und sie sind kraftvoll wie nichts anderes; darum sollen wir reden aus dem inwendigen Verständnis hervor, das wir von diesen Worten gewonnen haben, und darum sollen wir, bevor wir reden, um dies Verständnis leben.

Und die anderen, zumal die Jungen, denen es an jedem Verständnis der Sache gebricht, die nur Formen und Formeln sehen und hören, die nichts davon bestätigt finden, was sie hörten und lernten, die sollen den heiligen Ernst, die schlichte Freude derer, die für die Sache werben, als Wegweiser achten, die Gott an ihren Lebensweg gestellt hat. Sie sollen nicht eigensinnig ihren Sinn verschließen und nicht die Eitelkeit ihrer Aufklärung als Watte zum Verstopfen ihrer Ohren benutzen, sie sollen zusehen, fragen, der Sache auf den Grund zu kommen suchen, der Grund ist Christi Wort. Die Achtung vor den Angehörigen, vor der Gemeinde Christi, vor ihm selbst, unserem Herrn, tut man nicht genug durch äußeres „Mitmachen“ oder „überlegenes“ Schweigen, sondern durch die innere Bewegung des Fragens, Suchens und Ringens. Das Abendmahl ist dessen wert, und Christus, der es gab, die Gemeinde die es nimmt, verpflichten jeden Christen zu solchem ernsten Suchen. Dazu will auch dies anspruchslose Büchlein seine Hilfe anbieten. Nicht für die Neugierigen ist es geschrieben, sondern für die, die ein neues Leben wollen.

Oder läge es etwa so, als wäre alles Fragen und Suchen umsonst und sinnlos von vornherein? Ist die Sonne untergegangen, wer mag nach ihren Strahlen suchen, ist Christus tot, ein Heros einer vergangenen Welt, wer soll seine lebendige Gegenwart spüren? Aber die Sonne ist nicht untergegangen und Christus ist nicht tot.

Es ist nicht anders, als es einst war. Der Herr lebt, wer seine Worte hört oder liest, der spürt es. In ihnen dringt ein mächtiger überwältigender Wille in die Seele ein, sie empfindet die Macht gegenwärtigen persönlichen Lebens, sie weiß sich ihrem Herrn gegenübergestellt; sie kann ihm entlaufen, aber dann tut sie es, sich selbst verurteilend, mit schlechtem Gewissen. Er lebt und wirkt: Tausende verkündigen die Herrlichkeit des Herrn der Menschheit, des ewigen Willens, der Herzen ergreift und bewegt, mit seligem Jubel, und abertausende sind seine Zeugen in stillem Glauben, in reiner Liebe, in glücklichem Herzen. Wir hören es, und es durchdringt uns im Innersten: der Herr der Weltgeschichte ist mein Herr.

Mein Herr! Wunder umstehen seine Bahn durch die Welt noch heute, wirkliche Wunder, wenn er aus Sündern neue Menschen macht, wenn er die Verzagten stark, die Trostlosen froh, die Nichtigen und Leeren zu „Vollmenschen" macht. Das ist mein Herr! Sollte ihm nun das eine unmöglich sein, in jener Feierstunde mir nahe zu kommen, sich selbst mit der herrlichen Wucht seiner Person und mit den Gaben, die den verborgenen Bedarf meiner Seele mir selbst erst eröffnen, um ihn zu stillen, mir in das Herz zu drücken? Ja, warum sollte es unmöglich sein, wenn er es versprochen und alle seine Versprechungen gehalten hat?

Auch was er für sein Abendmahl verheißen, wird Wirklichkeit in uns werden. Es ist so einfach. Lernen wir bitten Marana tha, komm Herr! und wagen wir es zu erleben: „dies mein Leib".

Anhang.

Die Abendmahlsgebete der „Lehre der zwölf Apostel".

Hinsichtlich aber der Eucharistie (des Abendmahls) sollt ihr also danksagen.

Zuerst hinsichtlich des Kelches: Wir danken dir unser Vater für den heiligen Weinstock Davids, deines Knechtes, den du uns durch Jesus, deinen Knecht kundgetan hast. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Hinsichtlich des Brotes aber: Wir danken dir unser Vater für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kundgetan hast durch Jesum, deinen Knecht. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Wie dies Brot auf den Bergen zerstreut war und, zusammengebracht, eins wurde, so möge deine Kirche von den Enden der Erde in dein Reich zusammengebracht werden. Weil dein ist die Herrlichkeit und die Kraft durch Jesus Christus in Ewigkeit!

Niemand aber soll essen und trinken von euerer Eucharistie außer den auf den Namen des Herrn Getauften, denn auch hiervon hat der Herr gesagt: gebt das Heilige nicht den Hunden.

Nachdem ihr euch aber gesättigt habt, sollt ihr also danksagen:

Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du hast wohnen lassen in unseren Herzen und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns kundgetan hast durch Jesum deinen Knecht. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Du allmächtiger Herr hast alles geschaffen um deines Namens willen, Speise und Trank hast du den Menschen zur Erquickung gegeben, damit sie dir danken, uns aber hast du geistliche Speise und Trank geschenkt und ewiges Leben durch deinen Knecht. Vor allen danken wir dir darum, daß du mächtig bist. Dir sei die Ehre in Ewigkeit!

Gedenke Herr deiner Kirche, sie zu erretten von allem Bösen und sie zu vollenden in deiner Liebe; und versammle sie von den vier Winden her, wenn sie geheiligt sein wird, in dein Reich, das du ihr bereitet hast. Weil dein ist die Kraft und die Herrlichkeit in Ewigkeit!

Herkomme die Gnade und wegkomme die Welt! Hosianna dem Gotte Davids!

Wenn jemand heilig ist, der komme; wer es nicht ist, der ändere seinen Sinn!

Marana tha (Herr komm)! Amen.

Den Propheten aber gestattet zu danksagen soviel sie wollen.

Die kirchlich-soziale Idee und die Aufgaben der Theologie der Gegenwart.[1]

Mir ist der Auftrag geworden, über die Aufgabe der Theologie in der sozialen Frage zu reden. Man kann dies Thema verschieden deuten. Es könnte etwa eine Zusammenstellung der Züge im Leben des apostolischen Zeitalters versucht werden, die als Muster zur Überwindung der sozialen Mißstände unserer Zeit in Betracht kommen könnten. Oder es könnte auch untersucht werden, ob und inwiefern die Prinzipien der christlichen Ethik praktische und konkrete Anleitungen gewähren bei der Behandlung etwa des Lohnproblems, der Güterverteilung, der Arbeiterorganisationen u. dgl. Indessen aus theoretischen Erörterungen dieser Art springt in der Regel nicht viel Nützliches heraus. Nur in den konkreten Erfahrungen des praktischen Lebens werden die fruchtbaren Gesichtspunkte für derartige Probleme erworben. Die ethischen Ideen, die die Wissenschaft dazu beisteuern kann, sind überaus einfach, und sie aufs neue einzuschärfen, dürfte in diesem Kreise wenigstens kaum nötig sein.

So meine ich das mir übertragene Thema in einem allgemeineren Sinne behandeln zu sollen. Die kirchlich-soziale Konferenz

---

[1]) Vortrag, gehalten auf der 12. Hauptversammlung der kirchlich-sozialen Konferenz in Karlsruhe am 4. April 1907. Gedruckt Berlin 1907.

vertritt in mannigfachen Schattierungen eine einheitliche Tendenz, die sich auf das gesamte kirchliche Leben erstreckt und die sich uns als kirchlich-soziale Idee darstellt. Es wird sich uns in dieser Stunde darum handeln zu untersuchen, welche wissenschaftlichen Aufgaben der Theologie aus der Anerkennung der kirchlich-sozialen Tendenz erwachsen. Dabei wird zunächst zuzusehen sein, wie diese Tendenz prinzipiell zu begründen ist, dann aber, welche Hauptprobleme sich der Theologie aus der Anerkennung dieser Tendenz ergeben.

1.

Es handelt sich uns zunächst um eine grundlegende Aufgabe. Gerade in den Kreisen ernster und aufrichtiger Frömmigkeit gewahrt man nicht selten das eigentümliche Bestreben, die Religion und die Kirche zu isolieren, sei es daß dies mit klarem Bewußtsein geschieht, sei es, daß ein gewisser weltfremder Instinkt dazu treibt. Man denkt sich Kirche und Welt wie zwei Stuben, die durch eine Tür miteinander verbunden, aber auch voneinander getrennt sind, und man meint wohl, es sei gut, die Tür nicht zu häufig offenstehen zu lassen. Aber die Isolierung greift noch weiter. Man kann dabei die Christen zu Gemeinschaften vereinigen wollen, aber man kann es auch ertragen, daß das kirchliche Leben aufgelöst wird in eine Menge von Verhältnissen der einzelnen Seelen zu ihrem Gott. Das augustinische Wort: „Gott und die Seele“ wird im Sinn isolierter Privatverhältnisse gedacht und dadurch jener kirchenfeindlichen Devise: „Religion ist Privatsache“ nur Vorschub geleistet.

Gegenüber dieser doppelten Isolierung betont die kirchlich-soziale Denkweise, mit klarem Bewußtsein von der Tragweite ihrer Ideen, einmal, daß die gesunde Frömmigkeit kirchlich und nicht bloß privat ist, dann aber, daß diese Frömmigkeit ein sozialer Sauerteig ist, der in das Weltgetriebe eindringen und es heiligen soll. W i r k l i c h e s C h r i s t e n t u m i s t k i r c h l i c h u n d i s t s o z i a l. Das ist nicht bloß eine Parteiparole, sondern es ist im Wesen der Religion wie des Menschen begründet.

Das hat die Theologie zu erweisen, nicht einer besonderen Partei zuliebe, sondern weil es im Wesen der Sache begründet ist. Die doppelte Isolierung, deren wir gedachten, ist etwas Fremdartiges,

das der Natur des Menschen wie der Geschichte der Kultur und der Religion gleichermaßen zuwiderläuft. Jene doppelte Isolierung entspringt einer kahlen, abstrakten Betrachtungsweise. Indem die Theologie dies nachweist, begründet sie prinzipiell das innere Recht der kirchlichen und sozialen Anschauung. Darum handelt es sich uns zunächst.

Der Mensch ist ein soziales Wesen, er ist es von Natur und Anlage, nicht erst vermöge seiner Geschichte. Er existiert nicht für sich, sondern sein ganzes Leben vollzieht sich in Wechselwirkung mit der ihn umgebenden Welt, der rein natürlichen wie der Menschenwelt. Diese Wechselwirkung ist begründet in der Beschaffenheit des Menschen, die sowohl Aktivität als Rezeptivität in sich schließt. In dem Menschen ist der natürliche Trieb zu wirken vorhanden, er macht sich geltend der Natur wie den übrigen Menschen gegenüber. Er arbeitet mit ihnen und er arbeitet für sie. Er denkt für andere, daher kann er sprechen; er will für andere, daher vermag er zu handeln. Aber ebenso steht er der Welt rezeptiv gegenüber. Das Geschehen fesselt seinen Geist und die Wirklichkeit erfüllt ihn mit ihren Bildern. Er sucht teilzugewinnen an dem geistigen Erwerb seiner Mitmenschen und er erwartet Förderung von ihrem Wollen und Wirken. Das braucht nicht weiter ausgeführt zu werden. Wie das Atom die Fähigkeit hat zu stoßen und Stöße zu empfangen und wie hieraus sich die Welt erbaut, so ist auch das freie geistige Leben mit dieser doppelten Fähigkeit ausgerüstet und es verwirklicht sich nie anders, als in der Wechselwirkung, die durch seine Aktivität und Rezeptivität gegeben ist.

So ist jedes Menschenleben einem Punkt in einem Koordinatensystem zu vergleichen. Rezeptiv wie produktiv steht es zu dem System, in dem es sich bewegt, in dauernder Beziehung. Nur wer es in dieser Beziehung sieht, lernt seine Wirklichkeit kennen. Der einsame und ruhende Mensch, wie ihn etwa ein Gemälde darstellt, ist keine Wirklichkeit, sondern eine Abstraktion. Nicht einsam und untätig ist der Mensch in normalen Verhältnissen, sondern empfangend und gebend ist er in steter Bewegung und Tätigkeit begriffen. Der Empfang von Gaben und die Ausführung von Aufgaben — das ist unser Leben.

Hieraus ergibt sich aber eine wichtige Folgerung. Jedes ein=

zelne Leben gewinnt durch diesen Zusammenhang einen Inhalt, der weit hinausreicht über das rein persönliche Erlebte und Erworbene. In ihm ist vielmehr der ganze Ertrag der menschlichen Arbeit, soweit dieser sich in seiner Zeit verwirklicht und seinen Lebenskreis erreicht, als Inhalt gegeben. Es geht den Menschen nicht nur an, was die anderen tun und taten, sondern es geht wirklich in ihn ein. In Erziehung und Bildung, durch Volk und Gesellschaft, von Staat und Kirche empfangen wir die Einwirkungen des geistigen Gesamtlebens unserer Zeit. Und wiederum ist unser Streben und Arbeiten nicht ein Ausdruck der Tendenzen einer im Äther schwebenden Monade, sondern in uns und durch uns wird das Gesamtleben der Gemeinschaft wirksam. Jeder schiebt mit Aufbietung all seiner Kraft, aber er schiebt in die Richtung, in die er geschoben wird, er teilt sich selbst mit, aber er wirkt zugleich als Träger der Kräfte der Gemeinschaft. Daher ist so viel Einheit in der Entwicklung der Menschheit, ein Gesamttypus setzt sich in den einzelnen Menschen durch, das Ganze ist vor den einzelnen da und es bildet sie heran zu seinen Organen. — Aber allerdings, je eigenartiger und persönlicher wir Menschen das Erbe der Gemeinschaft zu erleben vermögen, desto kraftvoller werden wir es anderen weiterzugeben vermögen. Aber nicht eigentlich der Inhalt, sondern die Wucht seiner Darstellung hängt an diesem persönlichen Erleben. Daher finden wir gerade bei den stärksten und eigenartigsten oder bei den genialen Menschen mit kräftigstem Selbstbewußtsein verbunden das demütige Bewußtsein, Organ und Diener der Menschheit und des sie leitenden Gottes zu sein, oder die Empfindung, wirken zu müssen, wie Paulus es einmal sagt: „eine Notwendigkeit ist mir auferlegt“.

Wenn nun aber der einzelne Mensch, wie wir gesehen haben, in der stetigen Wechselwirkung, in der sein Dasein sich vollzieht, den Ertrag der ganzen bisherigen Wechselwirkung empfängt und weitergibt, so ist mit dem Gedanken des sozialen Zusammenhanges der Menschheit auch der Gedanke der Geschichte gegeben. Was der einzelne denkt und will, was er empfängt und gibt, das geht weit hinaus über den Horizont seines eigenen Daseins, aber auch über den empirisch erkennbaren Zusammenhang, in dem sein Leben sich abspielt. Er empfängt nicht nur von seiner Umgebung, sondern auch von der Vergangenheit, und er wirkt nicht nur für seine Zeit,

sondern auch für künftige Zeiten. Wenn wir unseren geistigen Besitz überschlagen, so erkennen wir, wie alle Mächte der Vergangenheit an seiner Produktion mitgearbeitet haben. Und wiederum legt sich uns die große und verantwortungsreiche Erwägung auf das Herz, daß unser eigenes Wirken nicht bloß unsere Umgebung bestimmt und bildet, sondern auch mit beiträgt zum Bau der Zukunft

So wird jedes menschliche Leben zu einem Organ der weltgeschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechtes. Es wird aber ein solches Organ, indem es seinen geistigen Inhalt aus dieser Entwicklung empfängt und indem es dadurch wirksamer Träger dieser Entwicklung wird. Der Mensch wird, was er wird, durch die Geschichte, und er wirkt, was er wirkt, für die Geschichte; denn die Gemeinschaft, aus der er hervorgeht, erwächst aus der Geschichte, und die Gemeinschaft, auf die er einwirkt, wird Geschichte. Weil der Mensch ein soziales Wesen ist, lebt er in der Geschichte; denn wo die geistige Wechselwirkung das Leben bestimmt, da entsteht ein dauerhafter geistiger Gesamtinhalt des Lebens, der das Leben und Streben der einzelnen Faktoren der Entwicklung überdauert. Man mache es sich an einem Beispiel klar. Wenn Mann und Frau, Eltern und Kinder eine einheitliche Lebensauffassung in ihrem Zusammenleben erworben haben, so lebt diese Auffassung in der Familie weiter fort.

Aber die Geschichte erhält nicht nur den geistigen Erwerb, sondern sie bildet ihn auch fort, sie ist nicht nur eine konservative, sondern auch eine fortschrittliche Macht, ihre Selbsterhaltung ist auch Selbstentfaltung. Woher kommt das? Die Träger der geschichtlichen Entwicklung sind nicht unwandelbare natürliche Kräfte, sondern freie persönliche Menschen. Was diese empfangen, das eignen sie sich in besonderer Weise an, und sie geben es in ihrer eigenartigen Weise weiter. Es ist richtig, daß wir nichts haben, als was wir empfangen haben, aber es ist auch richtig, daß wir das Empfangene immer irgendwie modifiziert weitergeben. Mancherlei Gründe sind es, die solche Änderungen oder Fortbildungen hervorrufen. Mit innerer Notwendigkeit schreitet das Denken über die gewonnenen Gedanken fort, indem es Fehler und Einseitigkeiten berichtigt, oder neue Konsequenzen erschließt. Nicht anders differenzieren sich bei jedem ernsten Streben die alten Ziele zu neuen

Zielen, und dadurch ergeben sich neue Mittel. Dazu kommen die Erfahrungen und Beobachtungen, die an dem natürlichen Geschehen gewonnen werden, und die Kombinationen und Konstellationen, die das geschichtliche Leben hervorruft. Es sind die führenden Geister der Menschheit oder die „Helden“, die diese Fortschritte vollziehen und wahrnehmen, ihre innere Bedeutung durchleben und dann die neuen Ideen und neuen Ziele mit dem überkommenen geistigen Erbe der Menschheit irgendwie verbinden. Bei ihnen wird es handgreiflich klar, wie sie das Gesamterbe fortbilden. Aber das gilt nicht nur von ihnen, in geringerem Maße geschieht dasselbe durch jedes persönliche Leben, denn jedes persönliche Leben ist in irgendeinem Grade originell, das heißt aber, daß es den geistigen Besitz der Menschheit irgendwie eigenartig erfaßt und weitergibt.

Wir wollen es nicht weiter ausführen. Soviel dürfte nun einleuchtend sein, daß die Geschichte der Menschheit mit der Erhaltung der erworbenen geistigen Kraft ihre Fortbildung verbindet. Sie steht nie still, aber sie geht auch nie in Sprüngen. Niemand braucht ihr gegenüber zu verzweifeln, als sei ein Fortschritt ausgeschlossen, aber niemand darf sich auch ihr gegenüber rühmen, als könnte er sie zum Laufschritt bringen. Dadurch, daß wir in der Geschichte leben, gewinnt das Wort: „arbeiten und nicht verzagen“ seinen Sinn.

Im Zusammenhang der Gemeinschaft und der Geschichte lebt der wirkliche Mensch. Das scheint eine allgemeine Wahrheit ohne praktische Bedeutung zu sein. Demgegenüber kann nicht energisch genug betont werden, daß nur in diesem Zusammenhang eine fruchtbare Anschauung von der sittlichen Stellung und Bedeutung des Menschen gewonnen werden kann. Das zeigt sich gleich an einer kurzen Überlegung der Frage nach der Wohlfahrt der menschlichen Gemeinschaft im Verhältnis zum Glück der einzelnen Personen. Die Wohlfahrt der Gemeinschaft wird in dem Maße gefördert werden, als die Personen in ihr ihrer Kraft und Anlage entsprechend, rezeptiv und produktiv die Sache der Gemeinschaft fördern. Das können sie aber nur dann tun, wenn sie einerseits Anteil erlangen an den Erträgen der Geschichte und der Kultur, und andrerseits dadurch die Fähigkeit und den Antrieb gewinnen in dem Zusammenhang, in dem sie stehen, dienend oder herrschend, dankbar oder wirksam die positive Entwicklung der Geschichte zu fördern. Dabei sind

selbstverständlich die natürlichen Unterschiede der Menschheit in Geschlecht und Begabung sowie die geschichtlichen Differenzierungen der Stände und Berufsklassen in acht zu behalten. Es kann sich nicht um eine abstrakte Gleichmacherei aller hinsichtlich der Bildung, der Lebenshaltung und der Lebensstellung handeln, sondern darum, daß die Individuen wie die sozialen Schichten und Gruppen, zu denen sie gehören, so viel bekommen, als ihr geistiger wie äußerer Standard of life erfordert, und daß von ihnen so viel verlangt wird, als sie zu leisten vermögen. Das sind die allgemeinen Richtlinien zur Beurteilung der mannigfachen sozialen Fragen — es handelt sich dabei keineswegs bloß um die „Arbeiterfrage", sondern ebenso um die Fragen nach Frauenbildung und Frauenrecht, nach Agrariertum und Industrie, nach der Stellung der Beamten usw. — und zur Gestaltung des sozialen Fortschrittes in der nationalen Entwicklung. Das Ziel, das uns dabei vorschwebt, ist, daß jeder erlangt, wessen er bedarf, um kraftvoll, frei und freudig im Zusammenhang der menschlichen Gemeinschaft zu ihrem Wohl zu wirken, und daß er eben dadurch, daß er die seinem Wesen und seiner Stellung entsprechende Verwendung findet, persönlich befriedigt wird und der Gemeinschaft das Höchste leistet, wozu er befähigt ist.

Wir haben den geistigen Zusammenhang der Menschheit in der Wechselwirkung ihrer Glieder und in der Fortwirkung und Fortbildung ihres Lebensinhaltes kennen gelernt. Diese Erkenntnis gilt auch für die religiöse Betrachtung, aber erst diese führt jene zur Vollendung. Der christliche Glaube leitet nämlich dazu an, den wirksamen Herrscherwillen Gottes als die Ursache wie den Zweck der geschichtlichen Entwicklung zu erleben und zu erkennen. Erst der Glaube gewinnt ein inneres Erleben vom Ursprung und dem Ziel der geschichtlichen Entwicklung. Der allmächtige Liebeswille Gottes bewirkt diese Entwicklung, indem er sie zu dem Ziel des göttlichen Reiches oder dem Zustand höchster Kultur und tiefster Befriedigung, d. h. der ewigen Seligkeit, hinführt. Es ist die Offenbarung Gottes, die uns dies Doppelte erkennen läßt, indem Gott in Christus sich als den Herrn der Weltgeschichte, d. h. als ihren Urheber und Leiter, ihren Grund und ihr Ziel, unserer Seele zu erleben gibt. Wer diese Offenbarung Gottes innerlich erfährt, der ist selig inmitten dieser Welt und der Arbeit, die er in ihr zu

leisten hat; denn diese erlebte Offenbarung erlöst ihn, indem sie ihn freimacht von der Macht der Sünde und von der Vergänglichkeit des sündhaften Wesens dieser Welt.

Die erlösende Herrschaft Gottes ist das schöpferische und leitende Prinzip der menschlichen Geschichte und sie organisiert diese Geschichte, auf dem Wege der durch Wechselwirkung sich vollziehenden Entwicklung zu dem Ziel des Reiches Gottes. Diese beiden urchristlichen Gedanken bedingen die eigentümliche Weltanschauung des Christentums. Von ihnen aus versteht der Christ die Entwicklung der Geschichte und gewinnt er die Maßstäbe zu ihrer Beurteilung und Gestaltung. Er lernt in dieser Entwicklung die bösen Elemente, die dem Allherrn widerstreben, unterscheiden von den guten, die seinen Willen realisieren, und er gewinnt ein Auge für den Wert der Ereignisse und Taten. Nicht ihr Glanz, nicht der augenblickliche Erfolg ist der Maßstab seines Urteils, sondern die Beziehung zu dem Reich Gottes. — So lernt der Christ das soziale und geschichtliche Leben der Menschheit nach seinen inneren Motiven und nach seinem letzten Ziel verstehen. Aber er lernt es nicht nur verstehen, sondern, indem er mit neuen Augen das Ganze anschaut, weil ihm der Sinn desselben klar geworden ist, wird auch sein eigenes Wirken und Schaffen neu. Er bekämpft, was doch durch den Erfolg des Tages legitimiert zu sein scheint, er sieht Ziele, die andere nicht sehen, er arbeitet still fort, wo viele schon alles verloren geben. Wer Gottes Walten im Leben spürte, hat nicht nur eine Hand voll neuer „Gesichtspunkte“ gewonnen, sondern ein Herz voll neuer Motive und Kräfte. Er spürt die antreibende und wirksame Gegenwart Gottes und alle seine Kräfte spannen sich an angesichts des leuchtenden Zieles. Und allen Verstand und alle Energie rafft er zusammen, die finsteren Gewalten zurückzudrängen, die scheinbar die Menschheit fördern, in Wirklichkeit aber sie hindern, sich positiv ihrem Ziel entgegen zu entfalten.

So lernt der Christ die Welt verstehen und so gewinnt er eine neue Stellung in ihr. Es wäre demnach durchaus verkehrt, wollte man nur die Kirche oder das religiöse Leben als das Gebiet ansehen, auf dem die Christenheit sich bewegt. Wie Gott die ganze Weltentwicklung als leitender Herr bewirkt, und nicht nur die Kirchengeschichte, so lernen wir, die Gottes inne geworden sind, ihm dienen auf allen Lebensgebieten und in allen Falten der Geschichte

und der Kultur. Alle Gestaltungen des natürlichen Lebens im Staat und in der Politik, im Handel und in der Industrie, in der Wissenschaft und in der Kunst, aber auch alle Großtaten der Gewaltigen und alle Werke der Alltagsmenschen stellen sich dem Christen dar als Wirkungen Gottes, in denen sich das Kommen seiner Herrschaft anbahnt und verwirklicht. Er kann daher gar nicht anders, als Gott nicht nur in der Stille des Kämmerleins, sondern auch auf dem Markt des Lebens zu dienen und Gottes Werk nicht nur in der Kirche, sondern auch in dem Staat zu erblicken und zu fördern. Die Unterscheidung von Staat und Kirche — so wichtig sie sonst ist — darf nie den Sinn haben, als sei Gott nur in der Kirche wirksam, oder als seien Gottes Diener frei von der Pflicht, ihm auch in den Formen der Familie, des Volkslebens, der Gesellschaft und des Staates zu dienen.

Hier liegen freilich auch schwere Probleme vor. Wer die Kulturseligkeit der Welt kennt, der begreift, daß es der Kirche zuzeiten sehr naheliegen kann, in der Welt nur ein Babel zu erblicken, das die Ehre Gottes in den Staub zieht, statt sie zu fördern. Und wer die Feindseligkeit so vieler Führer der Bildung und Kultur dem Christentum gegenüber beobachtet hat, wird nur mühsam und auf Umwegen auch sie als Werkzeuge des allwaltenden Herrn gelten lassen wollen. Man half sich früher mit dem rationalisierenden Gedanken der göttlichen Zulassung. Aber der Glaube bedarf dieser Auskunft nicht, denn er ist dessen gewiß, daß Gott alles, was im großen Strom der Geschichte wird und wirkt, als Mittel zur Verwirklichung seines Reiches braucht. Im einzelnen und auf einem kleinen Spielraum läßt sich dies empirisch nur schwer konstatieren. Einmal, weil wir das Ende der Entwicklungsreihen, an denen wir beteiligt sind, nicht sehen, dann aber, weil gerade die energisch strebenden Geister merkwürdig blind zu sein pflegen gegenüber der positiven Bedeutung aller derer, die nicht mit an ihrem Wagen ziehen. Im Kampfe des Tages werden nur die absoluten Maßstäbe gebraucht und nur die direkten Wirkungen erkannt, wenn es Feierabend wird, erscheinen manche Gegensätze als notwendig, und die ruhige große Betrachtung urteilt oft anders, als der jähe Impuls im Streit. Es muß wohl Unkraut neben dem Weizen geben, aber es wird auch ausgerottet werden.

In der Welt herrscht Gott, in der Welt erfolgt daher auch unser Dienst Gottes. Daraus folgt noch etwas. Von Gott ist die Beschaffenheit der Welt und er schafft ihre Entwicklung. Daher sollen wir vor der natürlichen Art der Menschen und der Dinge und vor den Formen ihrer Entwicklung Ehrfurcht haben und uns hüten, das natürliche Leben in allzu tapferer Christlichkeit zu denaturieren. Nicht immer hat die Christenheit es verstanden, dieser Versuchung zu entgehen. Eine solche gottwidrige Denaturierung des Natürlichen liegt in mancherlei geschichtlichen Formen vor, es sei etwa an den naturwidrigen Asketismus, an die Knechtung der Wissenschaft unter das Dogma, an die Niederhaltung der Kulturentwicklung, an die Trübung der staatlichen Autorität erinnert. Demgegenüber wird der echt christliche Sinn des fröhlichen Glaubens leben, daß Gott eben diese natürlichen Mittel braucht, und daß sie daher in der Ursprünglichkeit und Kraft, die er ihnen gegeben hat, wirken sollen, nicht gelähmt oder beschnitten nach menschlichem oder geistlichem Gutdünken. Die freie Wissenschaft, der starke Leib, die kräftige Staatsgewalt, die regsame Industrie, der fröhliche Handel sind geeignetere Mittel, Gottes Sache zu fördern, als dieselben Größen in gebrochenem oder unterdrücktem Zustand.

Soll nun aber die Christenheit wirken in der wirklichen Welt, und ist diese Welt in einem steten Entwicklungsprozeß begriffen, so werden offenbar auch die Formen der Einwirkung der Kirche auf die Welt wechselnde sein. Es kann Zeitalter geben, wo die Predigt von der Kanzel aus völlig genügend ist, um Gottes Geist in die Weltentwicklung eindringen zu lassen, aber es kann auch notwendig werden, die Menschen in ihren Häusern aufzusuchen, oder sie zu kleineren Gemeinschaften zum Verständnis des göttlichen Wortes zusammenzuschließen. Es kann eintreten, daß die Vertreter der Kirche gut tun, das öffentliche Leben zu meiden, aber es kann auch ihre Pflicht werden, durch die Zeitungen zu wirken, die Politik zu beeinflussen, die sozialen Probleme vor die Öffentlichkeit zu bringen. Die Predigt kann zuzeiten ein Mittel werden, die Politik der Staaten zu unterstützen, und sie kann auch in den schärfsten Gegensatz zu dieser Politik treten. Für alle diese Möglichkeiten bietet uns die Geschichte mancherlei Beispiele. Wie im einzelnen Fall die Christen-

heit oder der Christ vorzugehen hat, das ist eine rein praktische Frage, über die allgemeine Reflexionen anzustellen nicht viel nützt. Ist ein Weg als richtig oder notwendig erkannt, so finden sich die entsprechenden Mittel leichter, als man meint. Wir evangelischen Christen sind im ganzen des öffentlichen Lebens großen Stils so entwöhnt, daß uns bei solchen Fragen alsbald Sorgen über das Detail kommen, und wir uns die Ziele durch die Mittel verkleinern lassen. Zu wirken in der Kraft des Geistes Gottes ist unsere Aufgabe, ihr sollen wir nachgehen, indem wir alle Mittel benutzen, die in dem betreffenden Zeitalter notwendig sind, um die Menschen zu erreichen mit dem Wort, das Kräfte des Heiligen Geistes den Herzen und dadurch der geschichtlichen Entwicklung einflößt. Wir werden auf diesen Gebieten noch weit beweglicher werden müssen, als es heute in kirchlichen Kreisen bräuchlich ist, weit moderner, praktischer und vorurteilsloser, als man für möglich hält.

Blicken wir jetzt einen Augenblick zurück. Es handelte sich uns darum, das Recht der kirchlich-sozialen Tendenz zu erweisen. Das geschah so, daß wir zunächst nachwiesen, daß das menschliche Leben nur in der Gemeinschaft sich vollzieht und daß es dadurch sozial und geschichtlich ist. Daran schloß sich weiter die Erkenntnis, daß Christentum und Kirche gleichfalls in den sozialen und geschichtlichen Entwicklungsgang der Menschheit auf das engste verflochten sind.[1])

2.

Nachdem wir gesehen haben, wie tief die kirchlich-soziale Idee in dem Wesen des Menschen, in der Geschichte und in dem Christentum verankert ist, wird es einer genaueren Ausführung darüber nicht bedürfen, wie lebhaft die Christenheit an der Lösung der sozialen Fragen im engeren Sinne interessiert ist. Der Kirche kommt es ja darauf an, daß die geschichtliche Entwicklung dem höchsten Fortschritt entgegengeführt werde. Dies geschieht aber nur so, daß die einzelnen Stände, Gruppen und Personen die ihrem Wesen entsprechende Stellung und Aufgabe erlangen. Von diesem

---

[1]) Vgl. zu den obigen Ausführungen den Aufsatz „die Kirche und der Fortschritt“ oben S. 105 ff.

Gesichtspunkt her hat die Kirche ein lebhaftes Interesse an der Wohlfahrt des Staates und an dem sozialen Fortschritt. Das hat selbstverständlich nicht den Sinn, als wenn sie eine besondere Erleuchtung besäße, um wirtschaftliche Fragen oder politische Probleme zu lösen. Mit Recht ist diese einfache Wahrheit neuerdings oft betont worden. Aber das schließt nicht aus, daß die Kirche an diesen Fragen und ihrer Lösung ungeheuer viel liegt und daß sie daher immer wieder den Finger auf die wunden Punkte im sozialen Körper legt und ihre Heilung fordert und auch nach dem Maße ihrer eigentümlichen Mittel fördert. Unzufriedenheit, Verbitterung, Hader, brachliegende Kräfte, revolutionäre Tendenzen sind Hemmnisse in der Entwicklung nicht nur des Staates, sondern auch des werdenden Gottesreiches. Daher ist es eine nie verstummende Aufgabe der Kirche, auch die Sache der Armen, der Kleinen, der Elenden und Bedrückten zu führen, und sie hat diese Aufgabe in einer langen Geschichte in mancherlei Formen stets wahrzunehmen gewußt.

Liegt diese soziale Tendenz aber im Wesen der Kirche, so erwächst daraus auch der Theologie eine besondere Aufgabe. Wir denken zunächst an die historische Theologie. Nicht dies oder jenes soziale Detail, das man zur Belebung der geschichtlichen Darstellung brauchen kann, schwebt uns dabei vor. Wir denken vielmehr an die große historische Linienführung. Die Darstellungen der Kirchengeschichte werden nicht immer den Gesichtspunkten gerecht, die wir soeben entwickelt haben. Die Kirchengeschichte läuft häufig nur neben der politischen Geschichte her als eine Art Doublette von ihr, oder sie ergeht sich in literatur- und lehrgeschichtlichen Darstellungen, sowie in der Schilderung der Institutionen. Dabei kommt nicht selten das kulturgeschichtliche Element zu kurz, es ist zuviel von „Arianern und Orthodoxen, die miteinander boxen", mit Goethe zu sprechen, die Rede. Die Kirchengeschichte als eine theologische Disziplin sollte aber ihren besonderen Charakter gewinnen durch den Gesichtspunkt des Werdens des Reiches Gottes. Unter diesem Gesichtspunkt wäre der Stoff auszuwählen, die vielgestaltige und weitverzweigte Entwicklung zu fassen und zu beurteilen. Die geschichtlich-empirische Erscheinung der Kirche soll so angesehen werden, daß ihre historische Entwicklung als die Heranbildung der Menschheit zur Verwirklichung der Idee des Reiches Gottes be-

trachtet wird. Dadurch kommt Sinn und Einheit in das Verständnis dieser Entwicklung und dadurch wird ein fester Maßstab zur Charakteristik und Beurteilung ihrer einzelnen Gestalten und Gestaltungen gewonnen. Dieser Maßstab bedingt nun einerseits das Streben nach deutlicher Erkenntnis des praktisch religiösen Glaubens und der konkreten Sittlichkeit — nicht nur der Ideen und Ideale der Führer — in den verschiedenen Zeitaltern, andrerseits das Bemühen, die Sauerteigskraft des Christentums in der Entwicklung des natürlichen Lebens aufzuzeigen. Hierdurch würde das weite Gebiet des Verhältnisses des Christentums zur Welt — nicht bloß der Kirche zum Staat — in die Kirchengeschichte hineingezogen werden. Der Einfluß des Christentums auf Rechtsbildung und Rechtspflege, auf die Gestaltung des politischen und des sozialen Lebens, auf das wissenschaftliche und künstlerische Streben, auf den Wohlstand und das Selbstbewußtsein der Völker, auf die Verfeinerung und Vertiefung des ganzen Seelenlebens, kurz auf die gesamte Kulturentwicklung, würde von unserem Gesichtspunkte aus nicht nur anhangsweise in der Form von Notizensammlungen darzulegen sein, sondern diese Einwirkung des christlichen Geistes würde der beherrschende Gesichtspunkt werden, dem sich alle Kämpfe um die reine Lehre oder um das Verhältnis zur Staatsgewalt oder um die Durchführung der Institutionen unterordnen müßten. Man lese etwa Werke wie G. Arnolds Kirchen- und Ketzerhistorie, Haucks Kirchengeschichte Deutschlands oder Harnacks Missionsgeschichte unter unserem Gesichtspunkt, und man wird die Furchtbarkeit solcher an dem gesamten geistigen Entwicklungsprozeß orientierter Geschichtsdarstellungen unmittelbar empfinden.

Was mir vorschwebt, dürfte nun verständlich sein. Ich füge nur hinzu, daß eine solche Betrachtung der ganzen Kirchengeschichte in eminentem Sinne sozialen Charakter tragen würde. So würde die Kirchengeschichte nicht nur das Wissen vermehren, sondern zu geschichtlichem und sozialem Urteil erziehen. Die einzigartige, auferbauende und alle geistige Kultur fördernde Macht des Christentums würde so zu großer bleibender Anschauung gelangen und der Sinn würde geschärft werden für die Erkenntnis der zentralen Stellung von Christentum und Kirche in dem Gesamtprozeß der historischen Entwicklung. Einer solchen Erkenntnis bedürfen wir

aber; denn eine solche Geschichte der Vergangenheit würde uns Christen den Mut stärken, um den Einfluß auf die Geschichte der Zukunft zu kämpfen. Eine Kirchengeschichte möchten wir, die in ihrem Kern eine Geschichte der christlichen Frömmigkeit und eine Geschichte der geistigen Kulturwirkungen dieser Frömmigkeit ist. Als Motto dürfte vor ihr stehen die zweite Bitte des Vaterunsers. Alle gesuchten Parallelen zum Leben der Gegenwart und alle parteilustigen Bemerkungen in usum delphini würden in dieser Kirchengeschichte fehlen, denn sie wäre eine gewaltige Apologie der Sieghaftigkeit der Wahrheit.

Daß die Kirchengeschichte eine Lehrmeisterin sei, wird öfter behauptet als empfunden. Aber sie soll es fraglos sein. Das Wachsen des sozialen und historischen Sinnes wird die Nachfrage nach einer wirklich theologisch gedachten und durchgeführten Kirchengeschichte immer lebhafter werden lassen, die Nachfrage aber steigert das Angebot.

3.

Das wäre e i n e Aufgabe der Theologie in der sozialen Frage. Eine zweite erhebt sich sofort, sie gilt der systematischen Theologie. Auch an sie hat die soziale Anschauung eine Forderung zu richten.

Während des letzten Menschenalters hat sich eine eigentümliche Differenz in der Richtung der historischen und der systematischen Theologie herausgebildet. Einerseits hat man sich bemüht, die Zäune niederzureißen zwischen der Kirchengeschichte und der allgemeinen Weltgeschichte. Man ließ sich dabei von der Erkenntnis des wechselseitigen Zusammenhanges der politischen und der Kulturentwicklung mit dem kirchlichen Leben leiten. Anders stand es mit der systematischen Theologie. In den verschiedenen Schulen, die wir gehabt haben, herrschte Einheit in der energischen Betonung der Unabhängigkeit der Theologie von der Philosophie. Freilich wirkte im verborgenen die Philosophie doch stark auf die Theologie ein, wie es ja kaum anders sein kann. Mancherlei Gründe wirkten zu dieser Isolierung der Theologie zusammen. Der schwere Druck, den Hegels Philosophie auf die Theologie ausgeübt hatte, Schleiermachers Betonung der Eigenart des religiösen Lebens, die Wiederaufnahme der alten Orthodoxie, der Biblizismus und endlich der

philosophische Positivismus — das sind die Hauptmotive der Isolierung gewesen. Man hoffte so Frieden zu bekommen durch „reinliche Scheidung" und doch „etwas" zu retten in einen sturmsicheren Hafen, in den die Kriegsschiffe der weltlichen Wissenschaft nicht würden einlaufen können.

Aber der Erfolg dieser Ablehnung der Wissenschaft des Tages — Philosophie und Naturwissenschaft — oder der bloß sporadischen Berührungen mit ihr ist kein erfreulicher gewesen. Er bestand darin, daß man von seiten der übrigen Wissenschaften und ihrer Vertreter die systematische Theologie völlig ignorierte. Dann aber darin, daß die jungen Theologen immer unfähiger wurden, sich in dem Geistesleben der Gegenwart zurechtzufinden. Es mutete sie die Wirklichkeit ganz fremdartig an, und sie fanden kein Plätzlein, ihre theologischen Ansichten für das Leben zu verwerten, als nur die Kanzel, wo sie, ohne Widerspruch befürchten zu müssen, eben reden konnten. Aber der Erfolg dieser Rede wurde immer geringer. Die Rede umspannte nicht das ganze Leben; von den Problemen, die die Zeit erschütterten und das Herz der Zuhörer bewegten, war nur im Vorbeigehen die Rede, sie seien „weltlich" und „gehörten nicht her", meinte man. Und doch gehörten sie hin; denn die Menschen lechzten nach ihrer Lösung, sie konnte manchem zur Erlösung werden. Und wenn dann doch unter dem Druck des Bedarfes über die Fragen des „natürlichen Lebens" geredet wurde, dann geriet man nur zu leicht in die ausgefahrenen Gleise der alten Apologetik, und das Selbstbewußtsein, „moderne Theologie" zu verfechten, wirkte peinlich angesichts der Unklarheit und Unsicherheit der Kenntnis des modernen Lebens und der Beurteilung seiner Verhältnisse und Fragen.

Alle Mängel in der systematischen Theologie pflegen in die Praxis der Kirche hinüberzugreifen. Die systematische Theologie hat von allen Disziplinen der Theologie die innerlichste Beziehung zum Leben der Kirche. Sie hat ja die Aufgabe, das Verständnis der Religion und die Beurteilung der religiösen Kräfte in einem bestimmten Zeitalter zu fixieren. Daher wirkt sie immer, wenn auch nur langsam, auf die Gestaltung des religiösen Lebens ein, denn sie schafft die Leitmotive für die Predigt und die Jugendunterweisung. Wie die Predigt in das wirkliche, moderne Leben eingreifen soll, so muß daher die systematische Theologie von dem

Verständnis dieses Lebens aus den Sinn der christlichen Religion deuten. Sulze schreibt einmal: „Wird dem Volk nicht mehr der halbe Atheismus gepredigt, dann verfällt es nicht mehr dem ganzen Atheismus.“ Der halbe Atheismus wird aber auch dann gepredigt, wenn die Religion zwar für das Kämmerlein empfohlen, aber für den Markt beiseite gesteckt wird.

Bei dieser Sachlage erhebt sich vom Standort der Kirchlich-Sozialen aus eine kategorische Forderung an den Betrieb der systematischen Theologie. Man kann sie kurz mit dem Wort Modernisierung bezeichnen. Es ist von vornherein klar, daß es sich dabei nicht um gelegentliche Heranziehung moderner Schriftsteller oder gar ein kokettes Spiel mit dem Wort „modern“ handeln kann. Was wir wollen, ist viel mehr. Der Theologe soll den breiten Strom der Entwicklung des modernen Lebens nicht nur kennen und das durch ein paar „Zitate“ beweisen, sondern er soll in diesem Strom drinstehen, er soll von den Problemen, die ihn bewegen, nicht nur wissen, sondern sie innerlich miterleben. Dann wird er die Not des wirklichen Lebens und die Fragen, die aus dieser Not hervor in mannigfachen Formen an das Christentum gestellt werden, kräftig empfinden. Dann wird ihm aber auch „die Kraft über die Kraft“ im eigenen Erleben aufgehen, die das Christentum auch für seine Zeit ist. Und dann wird er auch die Anknüpfungspunkte finden, die Kultur und Wissenschaft seiner Tage darbieten, um das Wesen, die Wahrheit und die Kraft des Christentums seiner Zeit verständlich zu machen. Man kann ein bekanntes Dichterwort für unseren Zweck variieren: Es bildet die Frömmigkeit sich in der Stille, der Theologe in dem Strom der Welt, d. h. der geistigen wissenschaftlichen Welt seiner Zeit. Eine solche aus dem ganzen geistigen Leben der Zeit emportauchende Theologie würde uns an ihrem Teil befreien helfen von dem gottlosen Pessimismus, als sei die Uhr des Christentums für unser Zeitalter abgelaufen, als hätten wir den „Gebildeten“ nichts mehr zu sagen, als sei das vielverspottete Wort vom truncus und lapis doch endlich im modernen Menschen wahr geworden, und dann schließlich auch das Salz dumm geworden. Wir würden als moderne Menschen die Modernen verstehen und zu ihnen verständlich, in ihrer Sprache, reden lernen.

Allein das Wort „modern“ steht im kirchlichen Leben in einem

bösen Geruch, so sehr, daß in ernstdenkenden kirchlichen Kreisen die unglaubliche Torheit hat begangen werden können, die theologischen Gegner als die „Modernen“, d. h. die Zeitgemäßen, zu bezeichnen und sich selbst dadurch offenbar als die Vertreter des Alten und die Nichtzeitgemäßen zu stigmatisieren. Daß man durch derartige romantische Velleitäten die Sache der Gegner nur fördert, das sollte jedem Einsichtigen klar sein. Aber diesem Mißverstand liegt doch ein ernsthaftes Motiv zugrunde. Es knüpft an an die leidige Verwechslung von Theologie und Religion. Was man ablehnen wollte, war doch eigentlich nicht eine moderne Theologie, sondern eine moderne oder „neugläubige“ Religion, d. h. jenes „zeitgemäß fortgebildete Christentum“, jene „Fortentwicklung der Religion“, von der man heutzutage reden hört. Ein apologetisches Interesse liegt ja auch diesen Versuchen zugrunde, sie wollen das Christentum möglichst von allen Anstößen befreien, die es dem heutigen Menschen bereiten könnte. Vor allem soll das Wunderbare fallen, oder es soll doch nur in der Form des psychologisch Rätselhaften fortbestehen. So kommt man zu einer etwas sentimentalen Jesusfrömmigkeit, die das Bild einer geheimnisvollen Heldenseele mit einer innerlichen und reinen Morallehre verbindet.

Man hat fraglos recht, wenn man dies „neugläubige“ Christentum nicht etwa für eine Reduktion des Christentums ansieht — Reduktionen sind ja berechtigt, denn sie geben nichts von der Sache selbst auf —, sondern für eine Entleerung und Depotenzierung des wirklichen Christentums. Schon der Beifall, den solche Versuche auch bei Nichtchristen finden, sollte an ihnen irre machen. Der Christus, den man hier verkündigt, ist nur ein Spiegelbild des modernen Menschen selbst, aber kein Spiegel erlöst; denn er zeigt uns nur unser Bild, aber er gibt nicht die Kraft zu einem neuen Leben. Und um diese Kraft handelt es sich uns. Das ist das rechte Christusbild, das die göttliche Kraft Christi, die wir an ihm erleben, uns deutet. Aber zu ihm kommt man nicht dadurch, daß man das Leben und Wirken Christi sich in seinen Erdentagen erschöpfen läßt. Man erfaßt Christus nicht, wenn man bloß seine Geschichte anerkennt und diese dann mit mühseliger Kritik so lange bearbeitet, bis sie „uns“ ungefähr „paßt“. Der Christus, dessen geistige Macht wir erleben, indem sie uns von der Welt innerlich

befreit, ist „der Herr“ im Sinn des Neuen Testaments, der herrschende König, der allgegenwärtig die Geschichte leitet und die Herzen sich unterwirft. Nicht eine Größe der Vergangenheit, sondern der gegenwärtig Lebendige und Wirksame ist er, nicht ein Heros, sondern Gott, nicht ein Übermensch, sondern die göttliche Willensenergie, die regiert und überwindet, die befreit und bindet.

Ist es aber so, dann muß freilich die kirchlich-soziale Betrachtungsweise nicht nur von einer modernen Theologie reden, sondern auch eine positive Theologie fordern. Das Wort „positiv“ ist ähnlich, wenn auch in entgegengesetzter Richtung diskreditiert wie das Wort „modern“. Wenn wir von positiver Theologie reden, so denken wir natürlich nicht an eine Parteitheologie, die etwa vom Zentrum einer besonderen kirchenpolitischen „Richtung“ her „Wissenschaft“ triebe. Solch eine Wissenschaft hat es zwar gegeben — keineswegs nur bei Theologen —, aber es sollte sie nie geben. Sie ist nicht Wissenschaft, sondern eher Kunst, aber eine traurige Kunst. Die Theologie reagiert nicht auf telephonische Bestellungen seitens der Parteiführer, und sie hat nicht die Gewohnheiten eines wohldressierten Pudels, der aus dem Wasser holt, was hineingefallen ist. Darüber ist kein Wort zu verlieren.

Wir denken an etwas anderes, wenn wir von positiver Theologie reden. Eine Dogmatik — um die handelt es sich hier — meinen wir, die die positive Größe des religiösen Lebens, das durch die geistigen Wirkungen Christi entsteht und in der persönlichen Unterwerfung unter seine Herrschaft in Glaube und Liebe besteht, zum Gegenstand ihrer Arbeit hat. Nicht nur, was einst war und wirkte, sondern was jetzt ist und wirkt, nicht nur kritisierte Geschichte, sondern erlebte gegenwärtige Wirklichkeit ist das Objekt dieser Dogmatik. Nicht soll sie ihre Kraft erschöpfen in der geschichtlichen Wiedergabe und Kritik der mancherlei Meinungen über die Religion, die es gegeben hat, sondern sie hat es zu tun mit der Religion selbst, wie sie von uns erlebt wird. Nicht von den Worten zu den Sachen, sondern von den Sachen zu den Worten geht dieser Weg. Das Interesse der Geschichte haftet daran, was gewesen ist, die Dogmatik richtet sich darauf, was ist. Und gerade dadurch erleuchtet sie das Verständnis der Geschichte; niemand kann eine kritische Geschichte der Religion schreiben, er kenne denn die Religion als gegen-

wärtige Realität. Das bringt Voraussetzungen, aber sie liegen in der Natur der Sache und werden offen ausgesprochen, daher gefährden sie nicht die ehrliche historische Arbeit wie die Voraussetzungen der Voraussetzungslosen und die Gnosis der Agnostiker. So greift die Dogmatik auch ein in die Probleme und Bedenken, in die Fragen und Zweifel, die von der geschichtlichen Betrachtung des Christentums unabtrennbar sind. Sie soll dabei ihrer Grenzen, aber auch ihres Vermögens eingedenk sein, damit ihr nicht der Vorwurf, sie wolle den Pelz waschen, ohne ihn naß zu machen, entgegengehalten werde könne.

Indessen, ich darf als bekannt voraussetzen, was ich schon einige Male über diese Aufgabe einer „modernen positiven Theologie“ dargelegt habe. Es ist mancherlei — Zustimmendes und Ablehnendes — darüber geschrieben worden, und Ähnliches ist auch von anderen Seiten her vorgeschlagen worden.[1]) Wir können hier nicht darauf eingehen. Aber das ist doch von größter Bedeutung für die gegenwärtige Lage, daß derartige Anregungen nicht unbesehen beiseite geschoben werden, sondern daß man in eine ernsthafte Diskussion über sie eintritt. Sehe ich recht, so hat der kirchlich-soziale Gedanke auch hierbei positiv und das Verständnis der Zeitaufgaben vertiefend mitgewirkt. Damit soll nun keineswegs gesagt werden, daß sich die kirchlich-soziale Gruppe für eine bestimmte Theologie oder diese sich für jene festlegen soll. Das ist unmöglich, denn weder kann die theologische Wissenschaft eine Parteisache werden, noch kann eine Partei durch Akklamation etwa einen besonderen theologischen Typus erwählen. Die Partei bedarf fertiger Maßstäbe, wir Theologen aber suchen nach neuen Formen. Sie sind nicht fertig. Was uns heute vorschwebt, ist auch nicht etwas, was von heute auf morgen fertiggestellt werden kann. Soll etwas daraus werden, so bedarf es dazu nicht bloß der Programme, wie wir sie heute haben, sondern der planmäßigen, ernsten und unverdrossenen Arbeit einer ganzen

---

[1]) Vgl. R. Seeberg, Die Kirche Deutschlands im 19. Jahrhundert. 2. Aufl. 1904. S. 302 ff. Th. Kaftan, Moderne Theologie des alten Glaubens. 1905. R. Grützmacher, Die Forderung einer modernen positiven Theologie. 1905; sowie vor allem das sorgfältig zusammenfassende und abwägende Buch von K. Beth, Die Moderne und die Prinzipien der Theologie. 1907. Die ganze sehr ausgedehnte Literatur kann hier nicht angeführt werden.

Generation von Gelehrten. Das ist aber eine Arbeit, bei der nicht immer wieder angefragt werden kann, ob dies oder jenes Stück von den Parteien „akzeptiert“ wird. Aber auch so steht es nicht, als käme nur die Arbeit einer besonderen theologischen Gruppe oder „Schule“ in Betracht. Wir meinen, daß alle Gruppen der Theologie, die sich — um ein kurzes Wort zu brauchen — als „positiv“ bezeichnen, jede in ihrer Art und von ihrem Grund aus, an der Lösung unserer Aufgabe mitarbeiten werden, und wir sind dessen gewiß, daß auch die Arbeit derer, die mit Bewußtsein unsere Tendenzen verwerfen, unserer Absicht zugute kommen wird. Wer eine große Aufgabe vor sich sieht, der wird, wenn er sie wirklich sieht, innerlich frei werden von dem Cliquenwesen mit seinem kleinlichen Dünkel und seiner engherzigen Borniertheit. Er wird lernen, das Gute anzuerkennen, auch wenn es in des Nachbars Garten wächst, und es zu brauchen, auch wenn es anders etikettiert ist, als es in seinem Hause bräuchlich ist. Die Sache, die wir suchen, ist zu groß, als daß wir klein sein dürften. Je mehr mittun, desto mehr wird geschaffen werden.

Doch ich will nicht weiter über dies Programm reden, das ist genügend und eher zu viel geschehen. Uns kommt es hier ja nur darauf an, zu zeigen, daß auch aus dem kirchlich-sozialen Prinzip dieselbe Forderung sich ergibt, die heute in theologischen Kreisen mehrfach diskutiert wird. Möchte sie zu ernster Arbeit Anlaß geben, denn nur eine solche Arbeit — und nicht die apologetischen Transaktionen — können in der Theologie dauernden Nutzen bringen, und sie befähigen, ihrem kirchlichen Beruf nachzukommen. Das muß heute, wo unter dem Druck der praktischen Lage das theologische Popularisieren auf allen Seiten in einem Umfang, wie nie früher seit den Tagen der Aufklärung betrieben wird, kräftig betont werden.

4.

Noch eine Frage steht auf dem Plan, und sie beschäftigt fast mehr als alle übrigen die Gemüter. Nicht eine brennende Frage ist sie, wohl aber eine schwelende Frage, sie bedeckt alles mit ihrem Rauch, so das auch schärfere Augen oft nicht klar zu sehen vermögen, aber dann flackert sie wieder auf mit der zerstörenden Gewalt einer Stich-

flamme. Es ist die Frage nach der Zukunft der Landeskirche. In ihr konvergieren fast alle Linien, die die praktische Theologie unserer Zeit zu ziehen sich bemüht.

Wer die Geschichte der immer häufiger werdenden kirchlichen „Fälle" studiert, wer die ungeheure Leidenschaftlichkeit und Erbitterung, die sich im Anschluß an sie — auch wo die sachlichen Differenzen gar nicht so übermäßig groß sind — in den Gemütern aufspeichert, kennt, wer weiß, wie die Unkirchlichkeit gerade in frommen christlichen Kreisen wächst und wie bitter die Urteile über die organisierte Kirche lauten: der wird begreifen, daß eine kirchlich-soziale Konferenz allen Anlaß hat, auch hinsichtlich dieser Fragen die Mitarbeit der Theologie in Anspruch zu nehmen.

Der Kern des Problems besteht darin, daß die verschiedenen Richtungen, die sich geschichtlich in dem Protestantismus herausgebildet haben, einander entgegengesetzte religiöse und theologische Anschauungen und kirchliche Ziele hegen, daß sie aber in der vom Staat geleiteten Kirche miteinander zu einer Einheit verbunden sind, in der Reibungen und schwere Konflikte unvermeidlich zu sein scheinen. Bei dieser Sachlage hört man nun von links wie rechts die Drohung des Austrittes aus der Landeskirche aussprechen, oder doch die prinzipielle Anschauung einer völligen Trennung von Staat und Kirche vertreten.

Man kann die Frage ungeheuer einfach behandeln. Man stellt nach einem logischen Schema die verschiedenen Möglichkeiten des Verhältnisses von Staat und Kirche auf. Die Kirche leitet den Staat, der Staat leitet die Kirche, beide stehen einander unabhängig gegenüber: „die freie Kirche im freien Staat". Ebenso einfach ist dann die Entscheidung. Die erste Möglichkeit ist, als Rechtsordnung betrachtet, in dem modernen protestantischen Staat einfach ausgeschlossen, die zweite Möglichkeit hat zu den vorhandenen Schwierigkeiten geführt, also bleibt nur die dritte Möglichkeit. Von ihr meint man dann „prinzipiell" nachweisen zu können, daß sie auch der „Sache am meisten entspreche, und damit ist die Sache erledigt. Das wäre so übel nicht, wenn es sich um eine Doktorfrage handelte, oder wenn wir heute freihändig über die Kirche oder den Staat verfügen könnten. Vor uns liegt aber ein Problem, das aus einer langen Geschichte hervorgewachsen ist und das mit den höchsten

und wertvollsten Gütern dieser Geschichte auf das engste zusammenhängt und auf dem der zusammenhaltende Druck aller zentripetalen Elemente dieser Geschichte liegt.

Damit ist aber auch ausgeschlossen, daß wir der Lösung des Problems dadurch näherkommen, daß wir die Verhältnisse Amerikas oder gar Frankreichs als Vorbilder heranziehen. Dabei kommt eine Naivität zum Ausdruck, die einen in unserem „geschichtlichen Zeitalter“ befremdend anmutet. Es ist gewiß recht gut, die Verhältnisse in anderen Ländern zu studieren, man lernt dabei Möglichkeiten kennen, die einem einmal vielleicht nützlich werden können. Aber je genauer man sie kennen lernt, desto mehr erkennt man, wie eng ihr Zusammenhang zu einer Geschichte ist, die wir nicht erlebt haben. Aber mit dieser Erkenntnis fällt auch die kindliche Freudigkeit dahin, jene Möglichkeit auf dem Boden unserer Geschichte alsbald in Wirklichkeit umzusetzen zu trachten. — Wir werden unsere Frage daher vom Boden unserer eigenen Geschichte aus betrachten müssen.

Man vermeidet in der Regel bei Behandlung unserer Frage das Wort „Staatskirche“. Man tut daran recht. Unsere evangelische Kirche ist zurzeit immer noch eine „Volkskirche“. Das Volksbewußtsein sieht in ihr, im ganzen genommen, nicht eine landesherrliche staatliche Institution oder eine Art höheren Polizeibureaus. Das Volk empfindet noch immer die Kirche als eine geschichtliche Geistesmacht, die wie selbstverständlich unser Leben leitet und weiht, es durchdringt und bestimmt. Man sieht das kirchliche Leben für etwas an, in das jeder hineingeboren wird und an dem jeder naturgemäß Anteil hat. Daß auch der Landesherr und seine Beamten von diesem Leben umfangen werden, daß es auch bei öffentlichen Anlässen hervortritt, dient nur dazu, die Volkstümlichkeit der Kirche zu heben; man empfindet das in weitesten Kreisen noch keineswegs als „Druck von oben“ oder als staatliche „Bevormundung“. Für jeden, der das Volksleben einigermaßen kennt, ist es ohne weiteres klar, wie viel daran liegt, daß diese Zustände uns erhalten bleiben. Gerade die Volkstümlichkeit der Kirche, diese Selbstverständlichkeit, mit der jeder einzelne sich von ihr umfangen weiß, ist ein mächtiger Faktor, um kirchlichen Sinn und christliche Sitte dem Volk zu erhalten. Dies ist der eine Hauptgrund, wegen dessen man das gegenwärtige Verhältnis der Kirche zum Staat

nicht gern gestört sehen möchte, es fiele zu viel Ererbtes, Echtes und Gutes leicht fort bei dieser Trennung. Der andere Grund ergibt sich aus der einfachen Erwägung der materiellen Unterhaltung des Kirchenwesens.

Aber lassen wir dies einstweilen. Wir haben gesehen, daß man ein Recht hat, auch heute noch die Kirche als Volkskirche zu bezeichnen, und daß wir alle allen Grund haben, die Volkskirche zu erhalten, solange das irgend geht. — Es ist etwas anderes, woran sich die Unzufriedenheit und Kritik knüpft: die Kirche soll Volkskirche bleiben, aber braucht sie darum auch Staatskirche zu sein? Wird nicht gerade hierdurch auf die Dauer ihr volkstümlicher Charakter unterbunden und zerstört? Läßt sich die Volkskirche nicht weit besser erhalten, wenn der Bund mit dem Staat aufgehoben wird?

Nun liegt das geschichtliche Faktum vor, daß unsere Landeskirchen den Landesfürsten zum Oberhaupt haben und daß von ihm eingesetzte Behörden das Kirchenregiment ausüben. Es ist bekannt, daß es die praktische Notlage war, die die Reformatoren zu dieser Verfassung der Kirche geführt hat. Man kann freilich den Tatbestand anzweifeln, indem man etwa daran erinnert, daß der Landesherr doch nicht als Staatsoberhaupt die Kirchenhoheit ausübt, oder auch geltend machen, daß in den Kirchenregimenten auch Geistliche — vor allem die Generalsuperintendenten — ihre Stelle haben. Allein, ersteres ist eine juristische Distinktion, die praktisch völlig bedeutungslos ist, und letzteres ändert auch nichts an dem Tatbestand, daß das Kirchenregiment von dem Staat ausgeübt wird durch von ihm bestimmte Organe.

Schauen wir auf dies Verhältnis hin, so ergibt sich, daß es sich im modernen Leben dadurch kompliziert hat, daß zwei verschiedene Anschauungen vom Wesen des Staates in ihm wirksam werden. Nach der älteren Auffassung ist der Staat als Rechtsstaat verpflichtet, der Hüter der rechtmäßig anerkannten reinen Lehre zu sein. In die Lehre hat er nie und nirgends einzugreifen, er hat lediglich darauf achtzugeben, daß sie in der Kirche innegehalten wird. Nun ist aber der Staat Kulturstaat geworden, d. h. ihm steht die Erziehung des Volkes auf der ganzen Linie zu, die Leitung der gesamten Kulturentwicklung liegt in seiner Hand. So angesehen,

ist die Kirche für den Staat nur ein Faktor — wenn auch der wesentliche — zur Erziehung des Volkes in der Gottesfurcht und der Sittlichkeit. Diese Anschauung, die sich schon im Polizeistaat der Aufklärung angebahnt hat, ist im Lauf des 19. Jahrhunderts maßgebend geworden, sie liegt allen Forderungen, die wir an den Staat zu stellen uns gewöhnt haben, zugrunde. Erst wenn man unsere Frage von diesem Standpunkt aus ansieht, begreift man das Maß der Abhängigkeit, in die die Kirche dem modernen Kulturstaat gegenüber hat geraten müssen, sie ist für ihn nur ein Mittel, das er benutzt, um seine Ideale der Volkserziehung durchzusetzen. Das Ideal bestimmt naturgemäß die Handhabung der Mittel, wer das Ideal festzustellen hat, macht sich dadurch auch zum Herrn der Mittel.

Man kann sich dies an der Art veranschaulichen, wie die Verfassung der Kirche im 19. Jahrhundert fortgebildet worden ist. Als der Staat konstitutionell wurde, hat er auch der kirchlichen Verfassung ein konstitutionelles Element eingefügt. So wenig dies zunächst zu bedeuten gehabt hat, so wichtig war eine Folgerung, die sich in dem konstitutionell gewordenen Staat einstellte. Das konstitutionelle Moment der Kirche kommt an sich in den Synoden zum Ausdruck, der politische Parlamentarismus hat direkt mit ihr nichts zu schaffen. Da nun aber der politische Parlamentarismus mit in die Leitung des modernen Staates eingreift, so hat er indirekt auch für das kirchliche Leben eine nicht zu unterschätzende Bedeutung erlangt. Der kirchliche Liberalismus gewann an dem politischen Liberalismus seine stärkste Stütze und damit eine Bedeutung im öffentlichen Leben, die ihm an sich, wenn man den Umfang und die Aktivität des innerkirchlichen Lebens zum Maßstab nimmt, keineswegs zukam. Die liberale Presse, die für weite Kreise unseres Volkes die maßgebende Autorität in der Beurteilung des öffentlichen Lebens ist, macht sofort alle kirchenregimentlichen Maßnahmen gegen liberale Theologen zum Gegenstand einer lauten öffentlichen Kritik und tritt mit ihrer ganzen Wucht für den kirchlichen Liberalismus ein. Wer den Mangel an Kenntnissen und an Takt und das überreiche Maß von Haß und Verhöhnung der kirchlichen Frömmigkeit, die dabei zutage treten, kennt, wird verstehen, wie verbitternd und kränkend dieser Bund von politischem und

kirchlichem Liberalismus auf das kirchliche Leben einwirkt. Es handelt sich eben nicht nur um die Meinungen einiger Politiker, sondern diese bestimmen das öffentliche Urteil und dadurch schließlich auch den die Kirche leitenden Staat.

Nicht der Zusammenhang von Kirche und Staat, wie er rechtlich fixiert ist, ist es, der den konservativen kirchlichen Kreisen neuerdings vielfach den Gedanken an die Freikirche nahegelegt hat, sondern die Einwirkungen, die jener Bund von kirchlichem und politischem Liberalismus auf den Staat und damit dann auch auf die Kirchenregierung ausübte. Die Macht des kirchlichen Liberalismus fürchtet man nicht, wohl aber scheut man den Einfluß des politischen Liberalismus, weil dieser wesentlich aus politischen Motiven das Leben der Kirche zu beeinflussen unternimmt. Dadurch komme aber ein fremdes Element in den geistigen Kampf. Auf der anderen Seite ist die liberale Richtung in der Kirche der Ansicht, daß das Kirchenregiment ihr nicht genügend Luft und Licht gewähre, und sie führt diesen Umstand dann auf die „reaktionären“ Einwirkungen der politisch Konservativen auf die Regierung zurück. Man erklärt einerseits, man würde aus der Landeskirche nicht weichen, droht aber doch andrerseits mit dem Austritt aus ihr. Auf beiden Seiten ist also die Stimmung ungefähr die gleiche, es ist die Unzufriedenheit darüber, daß der Staat in politischem Interesse die Kirche beeinflusse, und als radikale Besserung nimmt man die völlige Trennung von Staat und Kirche in Aussicht.

Bei diesen Gedanken handelt es sich nun aber nicht um zufällige kirchenpolitische oder taktische Manöver, sondern die Tendenz zur Freikirche liegt tief gewurzelt im protestantischen Bewußtsein des verflossenen Jahrhunderts. Man darf nicht vergessen, daß kein Geringerer als Schleiermacher sich in diesem Sinn ausgesprochen hat. Dazu ist nun weiter gekommen der kirchliche Synodalismus oder die Idee der Selbstverwaltung der Kirche. Erst hierdurch rückte die ganze Sache in die Sphäre des praktisch Denkbaren. Weiter lebt in unserer Mitte nicht nur die Brüdergemeinde, an der schon Schleiermacher sich orientierte, sondern wir haben auch die Kreise der Inneren Mission gewonnen, die in weitem Umfang kirchlich wirken, ohne doch an der Organisation der Staatskirche teilzuhaben. Wir haben endlich weitverzweigte religiöse Vereinigungen,

die der Staatskirche skeptisch ablehnend oder direkt feindlich gegenüberstehen. All diese Verbindungen dienen dazu — jede in ihrer Weise — den Gedanken der kirchlichen Selbständigkeit als etwas Verständliches und Denkbares erscheinen zu lassen. Sie können jeden Augenblick zu Anknüpfungspunkten für die konkrete Durchführung einer Tendenz werden, die seit Schleiermacher in der Kirche immer neue Vertreter gefunden hat.

Das ist die geschichtliche Lage, in der wir uns befinden. Sie ist überaus kompliziert. Wir haben eine Kirche, in der ein bestimmtes Bekenntnis in rechtlicher Geltung steht, deren Behörden also nach dem Prinzip des Rechtsstaates über die Einhaltung dieses Bekenntnisses strikt zu wachen haben. — Nun hat aber der Staat als Kulturstaat und unter dem Druck der öffentlichen Meinung und ihrer Vertreter die Tendenz, die Anwendung des Bekenntnisses so elastisch zu gestalten, daß möglichst alle religiösen Richtungen, die in der Kirche mitarbeiten wollen, im Interesse der Vielseitigkeit der religiösen Volkserziehung, in der Kirche zu Wort kommen sollen. Der „Lehrprozeß“ hat einen üblen Klang gewonnen, man faßt Verstöße wider das Bekenntnis lieber als „Taktlosigkeiten“ auf. Aber es befriedigt nicht jeden, wenn seine ehrliche, vielleicht fanatische Überzeugung als persönlicher Mißgriff leichtgenommen wird. — Wir haben aber — drittens — noch zu rechnen mit der rechts wie links immer stärker werdenden Tendenz auf kirchliche Selbständigkeit. Diese Motive wirken nun in der Beurteilung der kirchlichen Lage zusammen, und zwar wird im gegebenen Fall von den Beteiligten immer dasjenige betont, das ihnen praktischen Erfolg verheißt. So kann das Kirchenregiment alles Gewicht auf das Bekenntnis legen, aber auch das Recht des Fortschritts im Ausdruck der religiösen Erkenntnis anerkennen. Oder die kirchlichen Parteien können sehr energisch den Staat als Leiter der Kirche in Anspruch nehmen, aber auch, wenn die kirchenregimentlichen Entscheidungen ihnen mißfallen, sich auf das Recht der Freiheit und des Fortschritts zurückziehen.

Und gerade diese Unsicherheit und dies Hin- und Herschwanken zwischen verschiedenen Anschauungen, die man im Interesse des praktischen Erfolges bejaht oder verneint, ist das Unerträgliche in der gegenwärtigen kirchlichen Lage. Gerade diese Zustände wirken verwirrend und auflösend auf die Kirche ein, sie lähmen ihre Wir-

kungen und sie lösen ihr Ansehen im öffentlichen Leben auf. Es kommt durch sie in das kirchliche Leben entweder ein starres Rechtsbewußtsein oder eine Unsicherheit und Unklarheit über die letzten Ziele der kirchlichen Arbeit, die beide eine starke, fröhliche, volkstümliche Arbeit der Kirche einengen und hemmen. Ebenso aber klammert man sich in dieser Lage entweder ängstlich an Staat und Kirchenregiment an, als könnten sie Leben in der Kirche schaffen, oder man ergeht sich in kleinlichen Verdächtigungen und häßlichen Nörgeleien allen Akten des Kirchenregiments gegenüber. Vor allem aber wächst der Hader der Parteien in das Ungemessene und verwüstet durch pseudokirchliche Leidenschaften das praktische Christentum oder das innige warme geistliche Leben, auf das es doch in der Kirche vor allem ankommt. Die Richtungen verhöhnen und verdächtigen einander, sie wiesen einander am liebsten aus der Kirche hinaus, sie sprechen einander die Existenzberechtigung ab. Die Mahnung zur Ruhe und Sachlichkeit verhallt, denn wer will auf sie hören, wenn er weiß, daß auf der gegnerischen Seite das doch nur als Schwäche ausgebeutet werden würde? Die Geschichte der Mittelpartei zeigt am besten, wie aussichtslos die Vermittlungsversuche sind; sie werden gegründet, um Frieden zu stiften, und sie mehren später nur den Hader.

Aber während der kirchenpolitische Kampf mit all seiner Bitterkeit und seinen Kümmernissen nur anwächst, verliert die Kirche immer mehr die breite Basis im Volksleben, das Kleine, Menschliche und Vergängliche kommt in ihr für das allgemeine Bewußtsein an die Oberfläche. Man hört über Orthodoxe und Liberale zanken in der Öffentlichkeit, aber die Autorität der Kirche im öffentlichen Leben wird dadurch nicht gefördert. Und das alles geschieht zu einer Zeit, in der wieder ein großes Sehnen nach Religion durch unser Volk zieht, in der man gar nicht genug tun kann, um das Evangelium den Seelen wieder verständlich zu machen, um seine Kraft im Leben seiner Bekenner allen vor die Augen zu stellen!

Da begreift man es, wenn gerade heute wieder so viele meinen, dem Hader muß ein Ziel gesetzt werden. Folgt er aus dem System, in dem wir stehen, so ist dies System abzutun, es sei noch so ehrwürdig und alt. Hier steht Größeres auf dem Spiel als die historische Pietät, hier handelt es sich um die höchsten Güter in dem

Leben unseres Volkes. Da muß Ernst gemacht werden mit Schleiermachers Wort: „Die Reformation geht noch fort.“

5.

Prüfen wir die Vorschläge, die man zur Besserung unserer verworrenen und verfahrenen kirchenpolitischen Verhältnisse macht. Es sind ihrer, wenn man auf die Hauptsachen blickt, drei.[1])

Eine große Gruppe ernster Christen meint, alles müßte gut werden, wenn das Kirchenregiment mit der Geltung des kirchlichen Bekenntnisses vollen Ernst machte. Das heißt, Pastoren oder Professoren, die vom Bekenntnis abweichen, sind nicht zu dulden in öffentlichen Ämtern. In der Regel wird diese These allerdings irgendwie limitiert, sei es, daß man das Ärgernis, das durch die Abweichung entstehe, heranzieht, sei es, daß man die Abweichung auf gewisse Grundlehren oder auch die „Substanz“ der Dogmen beschränkt. — Allein ich bezweifle, daß diese Anschauung in der gegenwärtigen Lage irgendwelche Aussicht auf einen umfassenden und dauerhaften Erfolg hat.

Zunächst ist die Übereinstimmung einer Lehre mit dem Bekenntnis oder auch mit den Anschauungen des Neuen Testamentes keineswegs so simpel und plan auf juristischem Wege festzustellen, wie der Laie es sich vorstellen mag. Die Frage, was ist bekenntnistreu oder schriftgemäß, oder wann weicht eine Lehre von Schrift und Bekenntnis prinzipiell und deutlich ab, ist von einer Fülle geschichtlicher Probleme bedrückt, die ein Konsistorium nicht immer kurzerhand wird entscheiden können. Wer soll bei solchen Fragen den Ausschlag geben, der Wille einiger Gemeinden oder die Erkenntnis eines oder mehrerer Theologen? Dieser wie jener Weg könnte bedenklich in die Irre führen und den Hader steigern, statt ihn zu stillen.

Sodann ist die Freiheit der Wissenschaft, die natürlich auch das Lehren der gewonnenen Resultate in sich schließt, verfassungsmäßig

[1]) Zur allgemeinen Orientierung ist vor allem der vortreffliche Artikel von Otto Mayer in der Prot. Realenzyklopädie für Theol. und Kirche, 3. Aufl., Bd. XVIII, S. 707 ff. zu empfehlen. Mein Vortrag ist niedergeschrieben, ehe ich den Artikel von Mayer kannte; um so wichtiger ist es mir, daß wir in manchem übereinkommen; einiges ist nachträglich hinzugefügt.

garantiert. Dann aber kann man es im Ernst doch gar nicht wünschen, daß die ganze Arbeit der sog. „liberalen Theologie“ — wie unklar und vieldeutig ist zudem dieser Begriff — stillgestellt würde. Eine Fülle fleißigster Arbeit und fruchtbarer Gedanken und Anregungen geht ja beständig von diesen Theologenkreisen aus, so wenig allerdings alle wertvolle Arbeit und alle neuen Gedanken aus ihnen herstammen, wie unterweilen in der Erhitzung der Parteileidenschaft wohl behauptet werden kann. Aber im Interesse wirklich wissenschaftlicher Arbeit, die eben vor den amtlichen Schlagbäumen oder dem Verdikt der Synoden nicht Halt machen kann, und der konsequenten und ehrlichen Durcharbeitung der nun einmal vorhandenen Probleme, sowie im Hinblick auf die positiven Resultate, die eine solche Arbeit — wenn man sich nur die Mühe nimmt, etwas längere Entwicklungsreihen zu überblicken, sieht man es — für die Kultur und die Kirche ergibt, kann man nur wünschen, daß auch allen diesen Kräften Luft und Licht gewährt wird. Nicht ein Verfassungsparagraph, sondern die Sache selbst, auch das richtig verstandene Interesse der Kirche, führt zu dieser in sich klaren Forderung. Nur so viel kann mit Aussicht auf Erfolg gefordert werden, daß an allen Universitäten den Studierenden auch Gelegenheit geboten werde, alle Hauptfächer von ordentlichen Lehrern im Sinne der kirchlichen Anschauung vorgetragen zu hören, denn die Universitäten sollen nicht nur dem allgemeinen Kulturzweck dienen, sondern sie haben auch zugleich die Aufgabe der praktischen Unterweisung und Vorbereitung für bestimmte öffentliche Ämter.

Hier tritt aber eine Konsequenz ein, die die Schwierigkeit erst aufdeckt. Der Bestand einer „liberalen“ Universitätstheologie scheint doch auch den Bestand des liberalen kirchlichen Amtes sicherzustellen. Was den Lehrern recht ist, scheint den Schülern billig zu sein. Dem steht nun aber entgegen, daß die Gemeinden bzw. Teile derselben das Recht haben, sich liberale Seelsorger zu verbitten, und daß die Konsistorien die rechtliche Befugnis, ja die Pflicht haben, ihre Anstellung zu inhibieren oder schon früher ihnen die Anstellungsfähigkeit nicht zuzusprechen. Dann stehen wir aber wieder vor unüberwindlichen Schwierigkeiten. Wie kann derselbe Staat, der den liberalen Unterricht fördert, durch andere, so oder so ebenfalls von ihm abhängige, Behörden die Resultate dieses Unterrichts bean-

standen? Die Tendenz der staatlichen Leitung der Kirche kann bei dieser Sachlage doch nur darauf gehen, zu vermitteln, d. h. nur dann einschreiten zu lassen, wenn wirklich öffentliches Ärgernis vorliegt oder vorzuliegen scheint. Aber gerade dieser Weg, der doch der einzig gangbare zu sein scheint, ist es, der zu all den „Fällen" und zu dem lauten, das Ärgernis erst erregenden Hader führen muß. Und die Folge ist dann, daß man weder rechts noch links zufrieden ist mit den kirchenregimentlichen Entscheidungen. Man gibt dann den Personen, wie es geht, die Schuld, während sie doch in Wahrheit nur im System gesucht werden dürfte. Aber noch schlimmer ist es, daß auf diese Weise der Streit und Hader in der Kirche in Permanenz erklärt wird, es muß, will man etwas erreichen, erst der öffentliche „Fall" produziert, das „Ärgernis" in breiter Öffentlichkeit besprochen werden. Daß dieser Weg zum Frieden führen wird, läßt sich also kaum behaupten.

Daher hören wir von anderer Seite her sagen: man lasse beide Richtungen sich auswirken. Das führt durch Kämpfe, aber schließlich werden die Schärfen der Gegensätze sich abstumpfen, sie werden sich gegenseitig neutralisieren, die Orthodoxen werden sich den Liberalen die Liberalen sich den Orthodoxen zuerst unbewußt annähern, um dann bewußt und dankbar die gewonnene Verständigung anzuerkennen. Hinter beiden stehen ja die gleichen geistigen Kulturmächte des modernen Lebens, die sich durch alle differenten Formen hindurch durchsetzen müssen. So wird schließlich eine gewisse Einheit erreicht werden, die vielleicht auch den Katholizismus umschließen wird. — Wer über der Sache steht, d. h. mit Jahrhunderten rechnet, mag diesen Ausweg für praktisch halten. Einen Beweis dafür wird er nicht erbringen können, es sei denn den Glauben an seine prophetische Gabe. In Wirklichkeit ist es höchst unpraktische Geschichtsphilosophie, die an den konkreten Verhältnissen auch nicht das geringste ändert oder bessert. Im Gegenteil, dränge diese Auffassung durch, so würde sie entweder — im besseren Fall — zu jenem verhängnisvollen kirchlichen Indifferentismus führen, der schon heute bei den Gebildeten so häufig ist, oder — im schlimmeren Fall — den Streit immer neu anfachen. Wie bei uns heute es gerade die von außen her gegebene konkrete „Einheit" ist, die den Kämpfen ihre Schärfe gibt, so würde diese vorausgesetzte ideelle Einheit erst

recht die Parteien anstacheln, ihre Tendenzen zu den maßgebenden zu machen, eben im Hinblick auf die zu erstrebende Einheit. Und weiter, ließe sich wirklich diese Einheit mit Rücksicht auf die Gegensätze von heute postulieren, was würde daraus für die Zukunft folgen? Ich glaube, sehr wenig, da ja immer neue Gegensätze auftauchen werden. Friede würde doch schließlich nur dann sein, wenn der eine der Gegner die Waffen streckte. So berührt sich diese Anschauung mit der ersten, sie will den schließlichen Sieg des Liberalismus, jene der Orthodoxie, der apokalyptische Anhang mit dem schließlichen Frieden ändert daran nichts.

Es läuft ungefähr auf dasselbe hinaus, wenn man, des Streites müde, meint, es komme doch nur auf das praktische Christentum an, daher überlasse man die dogmatischen Gegensätze der Theologie. Das ist gewiß ganz richtig, aber es führt keinen Schritt weiter. Bei den einen gehört etwa das Bewußtsein von der ewigen Gottheit Christi zu dem praktischen Christentum, indem sie daran das stärkste Motiv zu guten Werken, zum Gehorsam gegen die Obrigkeit und zur Treue im Beruf haben, bei den anderen ist dies Bewußtsein nichts anderes als der Ausdruck einer theologischen Hypothese. Es mögen nun diese oder jene recht haben — das steht hier nicht in Frage —, soviel ist klar, daß auch die Betonung des praktischen Christentums — so gut gemeint sie ist — uns aus den Schwierigkeiten nicht herausführt, sie wird, im Gegenteil, auf der Rechten gewöhnlich mißtrauisch als eine Verengung und Erschütterung des praktischen Christentums betrachtet werden.

Dann scheint nur eine dritte Möglichkeit übrigzubleiben. Die Kirche trennt sich vom Staat, und sie teilt sich dann je nach den verschiedenen religiösen Richtungen, die in ihr lebendig sind. So könnte jeder frei seiner eigenen religiösen Überzeugung leben, und die verschiedenen kirchlichen Gruppen würden Frieden miteinander halten, ja sich vielleicht jetzt, wo das äußere Band zerschnitten ist, miteinander zu mancher praktischen Arbeit verbinden. Man beruft sich dafür gern auf das Vorbild der amerikanischen Kirchen. Die Stimmen mehren sich, die diesen Weg empfehlen, nicht im Ton der praktischen Agitation, sondern der nüchternen Überlegung.

Aber auch diesem Gedanken stehen ungeheure Schwierigkeiten entgegen, die jeder auf den ersten Blick sieht. Schon das macht

stutzig, daß so viele dezidierte Feinde des Christentums mit der Devise „Religion ist Privatsache“ — und darauf läuft doch dies Programm nach gewöhnlicher Auslegung hinaus — operieren. Es ist ein verzweifeltes Spiel, das hier der Kirche zugemutet wird, es handelt sich dabei um „alles oder nichts“. Nicht nur die gegenwärtige Kirchenverfassung steht auf dem Spiel, sondern auch die Volkskirche mit all den Segensquellen, die sie für Volk und Staat in sich schließt, nicht nur die Kirche, sondern auch das Christentum in breiten Schichten unseres Volkes.

Das darf nicht vergessen werden, wenn man von dieser Sache reden will. Nicht um ein Experiment der Gesetzgebung, das wieder aufgehoben werden kann, handelt es sich, sondern um eine Umwälzung, die unser Volk in seinen Tiefen bewegen würde. Nicht nur Perlen und Diamanten, sondern auch alle Mächte des Abgrundes liegen in diesen Tiefen, auch sie würden emporfahren, wenn sie aufgerührt werden. Die Aufgabe der Kirche ist nicht darin erschöpft, etliche fromme Seelen zu erbauen, sie hat weltgeschichtliche Bauarbeit zu leisten, denn sie soll die Herrschaft Gottes in den Völkern ausbreiten und dadurch ihr innerstes Leben leiten und heiligen. Wenn man diese Aufgabe im Auge behält, so kann gar nicht bezweifelt werden, wieviel die Kirche für sie durch den engen Bund mit dem Staat und seinen Organen gewonnen hat und wie unendlich viel die Staatsordnung und die Fürsten für die Kirche getan, wie sie sie gefördert haben. Das darf ein Rückblick auf die Jahrhunderte der protestantischen Kirchengeschichte nicht übersehen über jenen Schatten, die vom Staat aus auf die Kirche gefallen sind.

Aber neben diesen und ähnlichen allgemeinen Erwägungen stehen auch große praktische Schwierigkeiten. Jeder wird dabei zunächst an die pekuniäre Seite der Frage denken. Man klagt schon heute über den Mangel an Opferwilligkeit für kirchliche Zwecke. Würde die auch pekuniär ganz auf sich selbst gestellte Kirche durch freiwillige Beiträge der Christen sichergestellt werden? Und wenn das zunächst geschähe, würde es andauern? Und wenn es auch einigermaßen andauerte, würde es sich in dem Maße steigern, in dem die Bedürfnisse der Kirche bei gesunder Entwicklung sich steigern müßten? Vielleicht würde die Begeisterung angesichts einer neuen Lage zunächst sich als leistungsfähig erweisen, aber würde nicht am Ende

die Leistungswilligkeit nur zu bald der Begeisterung kurze Zügel anlegen?

Dazu kommt eine andere Reihe von Erwägungen. Denken wir einmal, es käme wirklich zu einem solchen Bruch zwischen Staat und Kirche, so würde sowohl die konservative als die liberale kirchliche Richtung in große Schwierigkeiten geraten. Der einen würde es vermutlich an Führern, der anderen an Geführten fehlen. Bei den Konservativen würde die altgewohnte Beziehung zum Staat — die Mehrzahl der geistigen Kapazitäten sind entweder Staatsbeamte oder stehen doch den Kreisen der Regierung durch vielerlei Beziehungen nahe — es sehr schwer machen, angesehene und zielbewußte Führer der Bewegung dauernd an sie zu fesseln. Man würde weiter gerade in diesen Kreisen die schwersten Bedenken hinsichtlich des Schicksals der Schule empfinden. Soll die Schule religionslos werden? Die Konsequenz scheint es zu fordern. Nun müßte freilich die Kirche eingreifen. Aber könnte sie wirklich den ganzen inneren Zusammenhang von Bildung und Religion, den die Schule herzustellen anstrebt, ihrerseits ersetzen bei der Jugend? Und dann, wie leicht würde der rein kirchliche Religionsunterricht von der Jugend gering gewertet, als Zwang empfunden oder ganz versäumt! Und wie nahe läge es andrerseits, daß dieser Unterricht einen fanatischen, sekten- und parteimäßigen, staatsfeindlichen Charakter annähme, zumal in den Zeiten des Kampfes und des Übergangs! Aber dadurch würde das Christentum echter Art doch nur auf das schwerste geschädigt werden.

Auf der anderen Seite würde der kirchliche Liberalismus bei einer solchen Trennung zwar eine Menge bedeutender und wortgewaltiger Führer leicht auftreiben. Aber wie stände es mit den Gemeinden? Wie gar viele, die für „liberales Christentum" schwärmen, haben dabei nur negative Interessen oder machen bloß eine Mode mit, die — bei der Lage von heute — der Eitelkeit auf geistige Selbständigkeit schmeichelt. Diese vielen würden kaum gewillt sein, materielle Opfer für die Kirche zu bringen, zu der sie keine innere Stellung erworben haben; sie würden ebensowenig sonderliche Neigung empfinden, ihre persönliche Kraft in den Dienst der neuen Kirche zu stellen. Es ist ein tragischer Zug in der Entwicklung des liberalen Christentums bei uns, daß dieses kein

Kirchentum zu bilden vermocht hat, man denke an die groß anfangende und klein verlaufende Geschichte des Protestantenvereins. Wir haben Mangel an liberalen Gemeinden, die ein lebhaftes kirchliches Leben führen und die Kirchen füllen. Es wäre töricht, dies im Ton der Schadenfreude zu konstatieren. Jeder muß es vielmehr aufrichtig beklagen, denn gerade dieser Umstand erschwert die Verständigung der Richtungen so unendlich. Der liberale Protestantismus ist mehr ein Prinzip, als eine konkrete Gestalt. Daher sehen ihn so viele als ein Gespenst an, dem sie ein Recht in der Wirklichkeit nicht meinen einräumen zu sollen. Nicht durch Kritiken und Programme, sondern durch Taten und Leben wird solch ein Recht erworben. — Nun wird man freilich sagen, daß es allein Schuld der Orthodoxie sei, wenn es so steht, denn sie habe die liberalen Gemeindebildungen stets zu verhindern getrachtet. Aber ist es wirklich dort besser, wo das nicht geschehen ist? Man wird den Zweifel nicht los, ob bei völliger Freiheit der Betätigung der kirchliche Liberalismus es zu einem kräftigeren Gemeindechristentum, zu wirklicher Kirchlichkeit in größerem Umfang bringen würde. Es würde — so vermuten wir — bei der Gründung einer liberalen Kirche die Zahl und die Bedeutung der Geführten in keinem richtigen Verhältnis zu der Zahl und dem Geist der Führer stehen, mehr Seele als Leib, mehr Prinzip als Tat.

Dem sei wie ihm wolle. Eins ist jedenfalls sicher, die neu entstehende Kirche würde von Anfang an sich in mindestens zwei Kirchen darstellen. Das ergibt sich aus der Erwägung der Lage von selbst. Aber würde es dabei bleiben? Es scheint, daß sich bald sehr viel mehr Gemeinschaften bilden würden. Nicht nur die Einflüsse einer gewissen kirchlichen Plutokratie — sie würde sich leicht einstellen —, sondern auch die extravaganten Neigungen geistig und religiös hervorragender Persönlichkeiten würden der Zersplitterung der Kirche Vorschub leisten. Wir würden vermutlich bei der deutschen Neigung zum Individualismus und der Eigenbrödelei und unter dem Druck vieler geschichtlich ererbter auseinanderstrebenden Tendenzen sehr bald nicht zwei Kirchen, sondern eine große Anzahl von Sekten haben. Daß aber eine derartige Dismembrierung nicht zweckmäßig sein möchte zur Belebung und Vertiefung der Religion im Volk, ist kaum zu leugnen.

6.

So führt eine ruhige Erwägung der Möglichkeiten, die sich der vom Staat getrennten Kirche eröffnen, nach allen Richtungen auf Schwierigkeiten und Bedenken. Aber unsere Erwägungen lassen sich doch an mehreren Punkten modifizieren, und dadurch wird das Gesamturteil ein günstigeres, als es zunächst möglich zu sein scheint. Darauf wollen wir noch kurz eingehen.

Man denkt sich unwillkürlich die Trennung von Staat und Kirche als eine Art Revolution, die diese jenem gegenüber durchführt, oder als eine von der Kirche unternommene feindliche Aktion gegen den Staat und die Verfassung. Dadurch verschiebt sich natürlich die ganze Betrachtung. Blicken wir auf die jüngsten Vorgänge in Frankreich, so haben sich die Dinge dort ganz anders vollzogen. Der Staat hat die Initiative ergriffen, und die protestantischen Kirchengemeinschaften wenigstens haben sich ihr willig gefügt. Die Trennung hat sich so weit schiedlich friedlich vollzogen. Wenn das bei der atheistischen Republik möglich war, sollte es anderwärts in christlichen Monarchien unmöglich sein? Bei dem tiefen Verständnis für die Autorität und den Segen des Staates, das Luther dem Protestantismus eingeflößt hat, ist jede Feindseligkeit der Kirche dem Staat gegenüber bei einer derartigen Trennung ausgeschlossen. Aber wenn mutatis mutandis die katholische Kirche bei uns in einem ähnlichen Verhältnis zu dem Staat lebt, wie nicht wenige Protestanten es für die Zukunft in ihrer Kirche für möglich halten, warum sollten diese Wünsche wirklich undurchführbar sein?

Die protestantischen Kirchen stellen kein internationales Gebilde dar wie die katholische Kirche, und sie verfügen nicht über eine durch Glauben und Dogma legitimierte Führerschaft. Daher sind sie überhaupt nicht in der Lage, einen derartigen Kampf wider den Staat zu eröffnen, wie man es sich bisweilen gedankenlos vorstellt, wenn von der Trennung der Kirche vom Staat die Rede ist. Für den Protestantismus ist die Sachlage vielmehr die, daß diese Trennung nur erfolgen kann, sofern Staat und Kirche sich über ihre Notwendigkeit einig sind. Das ist der einzig mögliche, verfassungsmäßige Weg. Nun ist es aber sehr wohl denkbar, daß sich nicht bloß in den spezifisch christlichen Kreisen, sondern überhaupt

im Volk und der Gesellschaft und auch bei der Regierung die Überzeugung herausbildet, daß die gegenwärtige Form der kirchlichen Verfassung für die modernen Verhältnisse ungeeignet ist. Und zwar deshalb, weil sie einerseits den kirchlichen Parteihader nur steigert und dadurch die Kirche an der Ausführung ihrer Hauptaufgaben, am „praktischen Christentum“, behindert, sodaß sie dem Staat weniger zur religiösen und sittlichen Erziehung des Volkes leistet, als sie an sich und unter anderen Verhältnissen imstande wäre, und weil andrerseits der Staat durch die kirchlichen Differenzen zu Maßnahmen veranlaßt wird, die ihn in unerwünschte innerpolitische Schwierigkeiten verwickeln. Nicht irgendwelche romantische Neigungen, wie sie einst Friedrich Wilhelm IV. bestimmten, sondern ganz nüchterne realpolitische Erwägungen würden damit zum Ausdruck gelangen. Der Staat löst das Band, das die Kirche bisher mit ihm verband, er läßt die Kirche in der Weise eines freien Vereins wirken, mit dem Interesse, dadurch mehr Nutzen für seine Zwecke aus der Kirche zu ziehen. Sodann aber kann sich dem Staat die Erwägung aufdrängen, daß die Reibungsflächen zwischen den politischen Parteien ganz erheblich vermindert würden durch Ausschaltung der religiösen und kirchlichen Differenzen. Eine Sammlungspolitik oder die Herstellung eines „Blocks“ aller bürgerlichen Parteien wird in absehbaren Zeiten sich immer wieder als innerpolitische Notwendigkeit herausstellen. Aber gerade die kirchlichen Differenzen hindern an entscheidenden Punkten die Verständigung und das Zusammenwirken der Konservativen und Liberalen und spitzen die Gegensätze immer neu zu — man denke etwa an die Volksschule, die theologischen Fakultäten usw. — Es ist sehr wahrscheinlich, daß in dieser Lage die Regierung, wie die Politiker, schließlich zur Erkenntnis kommen, daß es für sie politisch praktisch ist, auf die Leitung der Kirche zu verzichten und dadurch nicht nur die kirchlichen Wirkungen zu stärken, sondern auch die innerpolitische Lage zu vereinfachen und das Odium abzuwerfen, das die Leitung der Kirche ihr bei den politischen Parteien einträgt.

Das wäre eine einfache politische Rechnung, die geleitet ist von ganz praktischen Erwägungen. Es scheint manches Zeichen der Zeit darauf zu deuten, daß sie einst in Angriff genommen wird. Zunächst freilich wird sie viele noch sehr fremdartig berühren — sie

hat eben nicht in den Tendenzen der noch heute maßgebenden Bismarckschen Politik Platz gefunden —, und wir sind die letzten, die ungeheuren praktischen Schwierigkeiten, die sich dabei ergeben, zu verkennen oder für diese Gedanken praktische Propaganda zu machen. So etwas leistet keine einzelne Gruppe, sondern es kann nur eintreten als Produkt der geschichtlichen Gesamtentwicklung, durch sie freilich kann auch das Schwierigste wirklich werden, wenn die Notwendigkeit dazu treibt, und die kann eintreten, ehe man es erwartet.

Sollte aber die Trennung in dieser Weise erfolgen, so würde der Staat wahrscheinlich aus der positiven Wertung der religiösen und sittlichen Kräfte der Kirche die praktische Folgerung ziehen, daß er der neuen Gesellschaft nicht nur, wie selbstverständlich, seinen allgemeinen Rechtsschutz leiht, sondern auch ihre materielle Fundierung unter seine besondere Aufsicht nimmt und sich angelegen sein läßt. Man hat als Analogie für eine derartige Beziehung etwa an das Verhältnis des Staates zu den Kommunen erinnert. Wenn aber der Staat eine solche freundliche, schützende und stützende Stellung zu der Kirche resp. den neuen Kirchengesellschaften verschiedener Richtung einnehmen wollte — ähnlich wie er sie ja zu der von ihm ganz „freien" katholischen Kirche einhält —, dann fielen fast alle die Schwierigkeiten, deren wir gedacht haben, fort. Nicht nur die pekuniäre Frage wäre gelöst, sondern den Kirchen wäre auch ihre Stellung als Volkskirchen gewahrt. Sie wären Gemeinschaften, an denen die große Mehrzahl der Volksgenossen ein unmittelbares Interesse nehmen würde. Die Kirchen würden nicht wie Vereine von Sonderlingen angesehen werden, sondern als Gemeinschaften, zu denen alle soliden Leute sich halten würden, jeder nach seinem Bedarf und nach seiner Wahl. Und die Kraft Jesu Christi, das große Imponderabile im Leben der Kirche, das doch auf der Wage der Weltgeschichte schwerer wiegt als alle politischen und kirchenpolitischen Berechnungen, würde sich nicht unbezeugt lassen und erhaltend und entfaltend, formend und normierend wirken und schaffen an den neuen Gebilden. Vielleicht würden die Alten weinen über das neue Haus, die die Herrlichkeit des ersten Hauses gesehen haben, was täte es, wenn nur der Herr der Herrlichkeit zu ihm kommt.

Es ist ja nicht unsere Aufgabe, die Erwägung einer geschichtlichen Möglichkeit zu einem „Programm" zuzuspitzen, daher verzichten wir

auf eine Erörterung mancher kirchenrechtlicher Fragen, die jedem hier einfallen werden. Nur das sei noch gesagt, daß im Zusammenhang der dargelegten Gedanken es keineswegs unmöglich zu sein scheint, daß der Religionsunterricht in den Schulen weiterbestehen könnte, sofern und solange Staat und Gesellschaft ein Interesse an ihm haben. Dabei wären natürlich die Lehrkräfte aus der an den betr. Orten vorherrschenden Kirchengemeinschaft zu entnehmen. Hinsichtlich der theologischen Fakultäten könnte alles wesentlich bei dem alten bleiben. Angesichts der hohen geistigen Stimmung im Protestantismus ist anzunehmen, daß die Universitätsbildung der jungen Theologen allgemein verlangt werden würde und seminaristische Neubildungen nicht aufkommen würden. — Endlich würde es sicher der allgemeinen Stimmung der christlichen Kreise entsprechen, wenn die besondere Stellung der Landesherren zu der Kirche in irgendeiner Form gewahrt würde. In allen diesen Punkten würden sich doch Mittel und Wege finden, um der geschichtlichen Kontinuität der Empfindungen und der Bedürfnisse Rechnung zu tragen. Doch soll das nicht weiter erörtert werden.

Aber noch ein wichtiger Gesichtspunkt kommt in Betracht. Die Zersplitterung der Kirche, die man fürchtet, würde am Ende weniger groß werden, als man denkt. Die praktische Lage und ihre konkreten Aufgaben würden vereinigend wirken, vor dem Bewußtsein von der Gefährdung der Sache und der notwendigen konzentrierten Aktion würden rein theoretische Differenzen in den Hintergrund treten. Wenn wirklich die differenten theologischen Anschauungen nicht von außen her beurteilt — gepriesen oder verdammt — würden, wenn sie belanglos wären für die öffentliche amtliche Stellung des Mannes, wenn der Hader und Streit keine öffentliche Instanz mehr interessierte, dann würden vielleicht die Gruppen einander näher rücken, als man es heute für möglich hält. Wer um die Religion arbeiten wollte, der müßte es aus innerem Antrieb tun, die Kirche wäre nicht mehr ein Tummelplatz für die Ehrgeizigen und Einspänner. Wer ein Dogma leugnete oder etliche biblische Bücher für unecht erklärte, über dessen Haupt würde weder ein sehr naher und leicht zu beschaffender Lorbeerkranz, noch eine sehr ferne, und doch so pikante, Märtyrerkrone schweben. Es wäre gar schwer, in der Kirche ein „großer Mann“ zu werden, nur ernste Arbeit und wirksame

Taten hülfen dazu. Der Reiz, „nach oben" hin zu gefallen oder anzustoßen, würde gering werden, das Urteil des Herrn ganz oben vielleicht mehr gefürchtet werden. Manches fremde Feuer, das bisweilen auf den Altären brennt, würde verlöschen. Auf das Theologisieren käme es weniger an, mehr auf die Tat und die Frucht. Die Lust, nach den Programmen der Professoren zu experimentieren, würde vielleicht geringer werden, die theologische Arbeit würde dadurch nur gewinnen und ihr Einfluß auf die Kirche langsamer, aber tiefer werden. Die Wucht des Wirklichen würde mehr empfunden werden, die Mache weniger Aussichten haben. Die Beziehungen zum öffentlichen Leben würden weniger geräuschvoll sein, aber vielleicht tiefer dringen.

Doch das alles sind zunächst nur Gedanken und Träume über Möglichkeiten. Aber es lohnt sich, ihnen nachzusinnen, etwas davon kann doch wirklich werden. In jedem dieser „frommen Wünsche" kann ein Brückenpfeiler stecken, der den Ausgangspunkt bilden kann zu einer Brücke, auf der Einheit und Verständigung in die Kirche einziehen. Zwar die Einheit ist nichts ohne die Wahrheit und die Verständigung nichts ohne die Wahrhaftigkeit. Nicht um künstliche Mache, nicht um halbwahre Kompromisse zwischen den verschiedenen Richtungen dürfte es sich hier handeln, sondern darum, daß die verschiedenen geistigen Kräfte und Tendenzen in der Kirche sich frei ausleben sollten, daß sie dabei in friedlichen praktischen Wettbewerb zueinander treten könnten, und daß sie auf diesem Wege ihre Kräfte gegenseitig erkennen und den Ernst ihres Strebens gegenseitig achten lernten. Von allen würde Christi Dienst so getrieben, wie sie ihn verstehen, und an ihren Früchten würde man sie erkennen. Gewiß würde der Streit der Meinungen fortdauern, aber er brauchte nicht Löcher in das Leben zu reißen. Gegenseitige Achtung und Anerkennung wären dabei möglich, der Parteisinn und die praktischen Machtfragen würden das Urteil nicht mehr so blenden, wie es wohl heute geschehen kann. Die Rechte wie die Linke wären auf sich gestellt, sie würden ihre Mißerfolge nicht mehr einander zuschieben können, sie könnten auch nicht mehr den Staat und die Verfassung der Kirche mit der Schuld belasten. Die Grenzen zwischen beiden Richtungen würden natürlich fließende sein, von hüben und drüben gäbe es Überläufer, die Jungen würden vielleicht bisweilen andere

Bahnen einschlagen als die Alten, von rechts nach links oder von links nach rechts übergehen. Aber das geschieht ja schon heute und daß es auch eine äußere Trennung mit sich brächte, würde nicht viel zu bedeuten haben gegenüber dem Schmerz über die innere Trennung, der diese Differenzen zu begleiten pflegt.

Aber wenn dann im Kampf um die Herrschaft Christi in unserem Volk beide Richtungen ihr Bestes leisten und allein die Verantwortung für ihre Leistung tragen, dann würden friedliche Vereinigung in vielen und friedliche Trennung in ebenso vielen Fragen und Dingen sich vielleicht bald schon durchsetzen. Nicht eine Neutralisierung der Gegensätze, die nur den Keim zu neuen Gegensätzen in sich trüge, sondern eine Verständigung zwischen den Gegensätzen unter dem Motto: „gehst du zur Rechten, so geh' ich zur Linken" würde erfolgen. Nicht nur, weil die ererbte Lehre es vorschreibt und weil das Kirchenregiment auf ihre Einhaltung drängt, sondern weil man selbst um der Wahrheit willen in Wahrhaftigkeit will, würde man arbeiten und wirken, im hellen Bewußtsein sowohl der Einheit angesichts des großen Zieles, als auch der Differenz der Mittel vermöge der verschiedenartigen Anschauungen über das Ziel und über die geeigneten Mittel.

Wir denken also — wie kaum notwendig zu sagen — an keine kirchliche Revolution, sie würde nur in das Elend und in Unmöglichkeiten führen, sondern wir denken an eine friedliche Neuordnung der Verhältnisse, bei der alles darauf sich richten müßte, daß von den Gütern der Volkskirche keines verloren geht. Nicht staatsfeindliche Tendenzen dürften dabei die Kirche und nicht kirchenfeindliche den Staat leiten. Beide Größen würden zusammenwirken wie bisher, und ihr Wirken würde auch weiter dazu dienen, unser Volk zum Dienst des Reiches Gottes zu erziehen. — Wir denken auch nicht an eine Knebelung einer der vorhandenen kirchlichen Richtungen, im Gegenteil, jede sollte die Freiheit der Entwicklung ohne alle äußeren Schranken gewinnen. Eine staatlich anerkannte und rechtlich geschützte liberale Kirche fürchten wir nicht, im Gegenteil, wir wünschen sie und würden ihr alles Gute gönnen, denn auch wir könnten uns dann frei und ohne alle kirchenpolitischen Konzessionen entwickeln. — Wir wollen auch nicht einer reaktionären Orthodoxie und einer archaistischen Symbololatrie das Wort reden denn wir

wissen ganz genau, daß die positive Kraft der Religion nur in modernen Formen sich als eine Macht in unserem heutigen Leben behaupten kann. — Nicht Entfremdung und Verachtung wollen wir wie eine Mauer zwischen die einzelnen Gruppen in der Kirche schieben, im Gegenteil, wir wollen diese Mauern niederreißen. Was wir damit wollen, das wollen im Prinzip alle, aber unter dem Druck der Lage und ihrer Konsequenzen handeln viele anders, als sie im letzten Grunde wollen. Dem Willen zum Frieden und zu friedlicher Arbeit wollen wir eine freie Gasse bahnen.

Aber eine praktische Frage ist es, die vor uns liegt. Wird unsere Lösung die rechte sein, wird die Geschichte sich für sie entscheiden? Niemand vermag hierauf heute ja oder nein zu antworten. Große unvorhersehbare Ereignisse, gewaltige Umwälzungen im geistigen und politischen Leben können eintreten, Gottes Regiment kann uns Möglichkeiten eröffnen und Kräfte schenken, von denen wir heute nichts ahnen. Aber nicht das ist unsere Aufgabe, eine „Lösung" des großen Problems im einzelnen zu fixieren — wieviel schwierige Detailfragen kämen dabei zur Sprache —, sondern wir wollen die Zeichen der Zeit still und aufmerksam beobachten und die Möglichkeiten erwägen, auf die sie hinzudeuten scheinen. Wer das tut, erschrickt nicht vor den Ereignissen und wird von dem Rauschen der Wirklichkeit nicht betäubt. Dazu ist es gut, solche Erwägungen anzustellen, wie wir es getan haben.

Fragt aber jemand, was *soll* denn nun *geschehen*? Darauf würde ich antworten, erstens: Sorgen wir dafür, daß wir ein immer tieferes und sichereres Verständnis gewinnen für die weltgeschichtliche Stellung und Aufgabe der Kirche, daß sie vor unseren Blicken nicht nur dasteht als eine geschichtliche Anstalt mit alten Verfassungen und Ordnungen, sondern als der Lebensstrom, der durch tausend Bächlein in das Innerste unseres Volkes eindringt und sein Leben erfüllt und kräftigt, es groß, tief und stark macht. Wo dieser Gedanke eine unmittelbare und freigewachsene Überzeugung unserer Seele ist, da werden wir nicht verzagen über den Hindernissen des Tages und den Sorgen der Nacht, da werden wir mit immer frischem Mut nach den Formen und Mitteln suchen, durch die der Strom reguliert wird, die Felsen in ihm gesprengt und die Versandungen fortgeschafft werden. Wer wirklich glaubt, der findet

auch in schwerer Lage Gedanken, und wer wirklich hofft, der hat den Mut zur Tat. — Zweitens: Halten wir darauf, daß die Gemeinden den Segen der Selbstverwaltung kennen lernen, daß sie in ihren Rechten und Pflichten eingeübt werden, aber ebenso auch darauf, daß sie Verständnis und Teilnahme gewinnen für die freien christlichen Organisationen in unserer Mitte, dadurch wird das Bewußtsein der Kraft, die der Christenheit als solcher, abgesehen von allen äußeren Formen, einwohnt, gesteigert werden. — Drittens: Sehen wir zu, daß christliches Leben in unserer Mitte gepflegt und entfaltet wird, nicht nur äußere Rechtgläubigkeit, sondern die Hellhörigkeit des gläubigen Herzens für die Stimme seines Herrn, nicht nur alte Sitten, sondern die immer neue Hingabe der Seele an den Dienst des Herrn, nicht nur der Preis des Glaubens großer Männer, sondern das Zeugnis der gläubigen und beglückten Seele, nicht nur hohe Ansichten, sondern einfältige Wahrhaftigkeit, nicht nur die „überverdienstlichen" Werke der kirchenpolitischen Agitation, sondern schlichte gute Werke und opferbereiter Sinn, nicht nur die Erwartung auf anderer Taten, sondern der Mut zur Tat, nicht nur der Horizont der Welt, sondern das innerlich gewisse Ziel des Reiches Gottes. Dies Christentum der gewissen Überzeugung und der herzlichen Innerlichkeit, der Kraft und der Tat ist der Same alles wirklichen Fortschrittes in der Entwicklung der Kirche und des christlichen Volkes. Fehlt es uns daran, dann nützen alle neuen Formen und die besten Reformen nichts. Darum gilt es, darauf vor allem den Finger zu legen oder mit der Besserung in sich anzuheben. Hiervon hängt schließlich die Zukunft unserer Kirche, aber auch die Zukunft unseres Volkes ab.

Damit sind wir zum Schluß gekommen. Es handelte sich uns darum, die Fragen herauszuarbeiten, die die kirchlich-soziale Idee an die Theologie zu richten hat, und uns die Antworten zu überlegen, die diese zu geben vermag. Um viererlei hat es sich dabei gehandelt, um das Verständnis des sozialen Gedankens in seiner Bedeutung für die Arbeit und die Geschichte der Menschheit, um das hierdurch bedingte Verständnis der Kirchengeschichte, um die Feststellung gewisser Aufgaben der systematischen Theologie, um die Erwägung der Probleme, die das Zusammenwirken von Staat und Kirche unserem Geschlecht stellt. Auf die „sozialen Fragen" im

besonderen Sinne sind wir nicht eingegangen, wir haben uns auf die Prinzipien beschränken müssen, an denen ihre Beurteilung hängt.

In diesem Sinne kann und wird die Theologie der Vertiefung und Erweiterung der kirchlich-sozialen Idee dienen, wie sie auch von ihr mancherlei Anregungen empfangen wird. Aber über menschlichen Gedanken und Plänen steht der allwaltende Gott. Seine Herrschaft leitet uns durch dunkle Nächte zu hellen Tagen, sie braucht alles irdische Geschehen und alle menschlichen Kräfte — die Kleinen und die Großen, das Ganze und die Scherben — zur Verwirklichung ihrer ewigen Ziele. Möchten auch wir bewußte Organe dieses Gottes werden und die Seligkeit in seinem Dienst erleben und täglich in Wahrheit jene Worte sprechen lernen, die das Demütigste enthalten, was ein Mensch sagen kann, und doch auch das Stolzeste: Deine Herrschaft komme, dein Wille geschehe wie im Himmel so auch auf Erden.

Die Zukunft der Kirche.[1]

Ein Prophet hätte es leicht, über die Zukunft der Kirche zu reden, für einen Professor ist es schwer. Jenem würde es ein Blick zum Himmel sagen, dieser muß beobachten, was auf Erden geschieht, und daraus seine Schlüsse ziehen. Er muß das Werden der Kirche in Gegenwart und Vergangenheit zu durchschauen versuchen, um daraus ihre Zukunft zu erschließen.

1.

Die Kirche ist die menschliche Gemeinschaft, die an Christus glaubt. Diese Gemeinschaft lebt und wirkt in der Welt. Die „Welt" ist ein vieldeutiger Begriff. Man kann sie im Sinn des Naturlebens auffassen, und man kann sie als die Gesamtheit der geschichtlichen sittlichen Wesen verstehen. Hieran, d. h. an die Menschenwelt, denken wir, wenn wir das Wort brauchen. Diese Menschenwelt ist aber, trotz alles Reichtums ihrer Begabung, trotz der Höhe ihrer Ideen und der Tiefe ihrer Ideale, sündige Welt. Soviel immer die Welt — in diesem Sinne — leistet und erwirbt, so notwendig ihre Einrichtungen und Ordnungen sind, so steht doch ihr ganzes Leben — sofern die ersten Gründe und die letzten Ziele in Frage kommen — unter dem Bann der Sünde als der Gottentfremdung und der egoistischen Begierde. In dieser Welt steht die Kirche. Sie ist nicht Welt und von der Welt, aber sie ist in der Welt,

[1]) Nach einem Vortrag in Dresden am 6. März 1908.

und sie ist für die Welt. Sie übt andauernd in der Welt ihre große Arbeit der Bekehrung und Heiligung aus. Indem sie dies aber tut, bekämpft und erobert sie die Welt. Sie tut dies in wechselnden Formen und mit einem verschiedenen Aufwand geistiger Kraft, aber sie tut es immer. Das Aufhören dieser Tätigkeit wäre zugleich das Ende der Kirche.

Aber diese Beziehung zur Welt schließt auch in sich, daß die Welt auf die Kirche wirkt. Das geschieht durch die Rechtsordnung, der der Staat die Kirche unterstellt, es geschieht durch die geistige Entwicklung, die sich in der Welt vollzieht, es geschieht durch das Gute in der Welt wie durch das Böse, durch die Ideale der Welt wie durch ihre Sünden. Das heißt nicht bloß, daß das Wirken der Kirche durch die jeweilige Beschaffenheit der Welt eine besondere Form gewinnt, es heißt auch, daß der Geist der Welt immer wieder die Kirche bekämpft, in sie eindringt und dadurch ihr Wesen modifiziert. Die Kirche trachtet die Welt zu verchristlichen, aber die Welt läßt die Kirche verweltlichen. Demgegenüber hat die Kirche die dauernde Aufgabe, sich selbst zu entweltlichen, denn nur so ist sie imstande, die Welt zu verchristlichen.

Auf allen Gebieten des kirchlichen Lebens vollzieht sich dieser Prozeß, in der Lehre, im Leben und in der Verfassung. Immer setzt die Kirche ein, mit ihrem Geist die Welt zu durchdringen. Und wenn es ihr gelungen zu sein scheint, trägt sie selbst ein Stück Welt in sich, sie ist weltlich und weltförmig geworden, und die Sünde hat in irgendeiner Form prinzipiell Duldung erworben. Dann treten die Reformationen ein, die Kirche entweltlicht sich, sie bricht wieder prinzipiell mit der Sünde. Dadurch wächst ihre Kraft, und diese Kraft wendet sie wieder an, die Welt zu erobern. Und dann beginnt von neuem der alte Prozeß in neuen Formen. Reformation und Verweltlichung wechseln miteinander ab. Das ist schließlich die Geschichte der Kirche.

Es scheint ein Prozeß ins Unendliche zu sein und unvermeidlich wie der Wechsel von Tag und Nacht. Freilich ist diese Entwicklung unvermeidlich, denn die Kirche ist für die Welt da, sie bedarf der Berührung mit ihr, sie muß ihre Gedanken verstehen und mit ihren Tendenzen rechnen. Ihr Wirken verlangt, daß sie sich modernisiert. Aber kaum ist dies geschehen, so pflegt die

Reformation nötig zu werden, sonst versänke die modernisierte Kirche in dem Weltleben.

Aber dieser Prozeß ist doch nicht einem Gang zu vergleichen, bei welchem dem Schritt vorwärts stets der Schritt rückwärts folgt, oder bei dem man immer auf demselben Fleck stehen bleibt. Die Entwicklung, die sich hier vollzieht, ist zugleich Fortschritt, es geht langsam dabei zu, zwei Schritte vorwärts und nur einen zurück. In der Auseinandersetzung mit der Welt ergibt sich doch allmählich und ganz langsam fortgehend eine immer schärfer werdende Erkenntnis der Unterschiede von Kirche und Welt. Die Art beider tritt deutlicher hervor. Und das hat zur Folge, daß beide ihres Wesens klarer inne werden, indem sie seine Eigentümlichkeit durch erlebte Geschichte kennen lernen.

Wir sind trotz aller Irrungen und Wirrungen, von denen die Geschichte erzählt, doch weiter gekommen in dem Verständnis der Sache. Wir haben den Irrtum des Mittelalters überwunden, als solle die Kirche kraft göttlichen Rechtes über die Fürsten und die Völker ein äußeres sichtbares Regiment führen. Aber wir teilen auch nicht mehr die altprotestantische Anschauung, nach der die für immer fixierte „reine Lehre" der Kirche despotisch das ganze Kulturleben der Menschheit beherrschte. Wir fassen die Aufgabe der Kirche nicht mehr so massiv und äußerlich auf, wir sind zu der urchristlichen Auffassung zurückgekehrt, der Geist Jesu Christi soll die Menschheit innerlich durchdringen, indem er die Herzen die Herrschaft Gottes empfinden läßt und alle natürliche Arbeit der Menschheit dem höchsten Ideal des Reiches Gottes unterstellt. Und umgekehrt wissen wir, daß der Staat nie mehr sich zur Rolle des Büttels der Kirche hergeben wird, daß er nie mehr seinen Bürgern mit Gesetzeskraft die kirchliche Lehre anbefehlen wird.

Niemand kann freilich leugnen, daß es Überreste dieser überwundenen Anschauungen auch heute noch gibt, aber diese Überreste sind überwunden, die große Entwicklung ist über sie hinweggegangen. Es gibt eben Dinge in der Geschichte, die so, wie sie waren, nie wiederkehren, denn die Geschichte entsteht nicht aus der zufälligen Zusammenstauung von Atomen, sondern sie ist die Entwicklung des menschlichen Geistes, organisches Wachstum eines Prinzips, nicht mechanisches Spiel vieler blinder Kräfte.

So werden die wechselseitigen Anziehungen und Abstoßungen zwischen der Gemeinde Christi und der Welt immer weiter fortgehen. Aber nicht sinnlos wird dieser Wechsel sein, sondern er wird, wie bisher, so auch ferner dazu dienen, tiefer und sicherer das Wesen des Christentums und das Wesen der Welt zu bestimmen. Aber indem das geschieht, wird die Berührung zwischen beiden sich auf den Kernpunkt richten. Man wird nicht mehr die Menschen aus der Welt in die Klöster schleppen wollen, und man wird nicht mehr meinen, daß jeder, der seine Steuern bezahlt, auch in der Kirche das große Wort führen dürfe. Man wird nicht mehr von einem dogmatischen Kopfglauben die Zugehörigkeit zur Kirche abhängig machen, aber man wird auch nicht verlangen, daß die Kirche ihren Glauben nach philosophischen Systemen oder politischen Rücksichten ändere. Man wird sich auf der einen Seite mehr darauf besinnen, daß die Kirche von der Religion lebt und nicht von der Kirchenpolitik, der Verfassung oder dem „Wohlwollen“ der staatlichen und kirchlichen Behörden, und man wird auf der anderen Seite lernen, kirchlichen Glauben und kirchliche Moral als etwas Gegebenes und Unbeugsames anzuerkennen, auch wenn man sie haßt.

All dies ist heute keineswegs erreicht, aber im Prinzip erkennen die fortgeschrittenen Geister hüben und drüben es an. „Reif sein ist alles.“ Wird aber das Wesen von Kirche und Welt immer deutlicher erkannt, so muß der Gegensatz zwischen beiden klarer und schärfer werden. Man wird einst besser wissen als heute, um was es sich bei einer Bekehrung handelt. Man wird das Verhältnis von Verlust und Gewinn, das mit ihr gegeben ist, einst sicherer abschätzen, als heute, wo so manche meinen, die Addition von Sentimentalität, Lebensüberdruß, Todesfurcht und Absonderlichkeit ergebe eine Bekehrung. Dann wird das Christentum quantitativ vielleicht weniger wirken als heute, aber wo es wirkt, wird es die Herzen durchdringen und die Menschen zu Bekennern machen. Und weil es dann keine Allerweltssache sein wird, wie heute, wird, wer es hat, davon aller Welt zu sagen das Bedürfnis haben. Und weil das Christentum dann kein Gemenge von halbiertem Inhalt, zerstoßenen Schalen und Kulturschleim sein wird, wird die Welt es besser verstehen, als heute, es wird mehr imponieren, aber auch mehr gefürchtet und gehaßt werden.

Doch wir wollen noch nicht in die ferne Zukunft schweifen. Uns handelte es sich zunächst ja nur um den Gesichtspunkt, von dem aus wir unsere Aufgabe anfassen wollen. Aus der Anziehung und der Abstoßung, die zwischen Kirche und Welt bestehen, geht die Kirchengeschichte hervor, auch die Kirchengeschichte der Zukunft. Wollen wir den Schleier lüften, der über dieser liegt, so werden wir gut tun, bei der Gegenwart einzusetzen, denn die Gegenwart ist die Mutter der Zukunft.

2.

Orientieren wir uns über die Lebensbewegung in der Kirche der Gegenwart und über ihr Verhältnis zur Welt.

Es geht eine Belebung des religiösen Sinnes durch unsere Tage. Langsam und tastend bewegt sich eine immerhin allmählich anwachsende Schar auf der lang entwöhnten Bahn des Interesses für die Religion. Die einen treibt der historische Sinn der Zeit auf diesen Weg, andere ein gewisses Gefühl der Heimatlosigkeit in dieser Welt, wieder andere die Erwägung, daß Haus und Volk der Religion bedürfen. Die einen suchen für sich, die anderen für die Gemeinschaft, den einen handelt es sich um Abschluß der Erkenntnis, den anderen um die Motive eines frommen Lebens. Es gibt wunderliche Gestalten unter den „Gottsuchern", aber sie suchen ihn doch.

Nicht selten hat die Kirche solchen Gottsuchern ablehnend und streng gegenübergestanden, sie hat feste Speise denen geboten, die der Milch bedürftig waren. Davon ist heute nicht die Rede. In allen Lagern herrscht die größte Bereitschaft, die Pforten weit aufzumachen und auch in den Seitenpförtchen die Schlüssel stecken zu lassen. Man popularisiert mit einer gewissen Hast die Errungenschaften der Theologie. Dabei herrscht dann, wie immer in dieser Lage, ein starkes apologetisches Interesse. Alle Steine sollen aus dem Wege geräumt werden, die Straßen breit gemacht werden, die zu dem engen Weg führen. Fast alle Richtungen in der Kirche sind zu diesem Ziel hin tätig. Sie wollen alle irgendwie „modern" werden in der richtigen Erkenntnis, daß die Ernte groß ist und es daher geschickter Arbeiter bedarf. Aller Lebensgebiete bemächtigt sich die kirchliche Propaganda, in ihrem Eifer der suchenden Welt ent-

gegenzukommen. Geschichte wird herangezogen und die Lehre populär gestaltet. Die wirtschaftlichen Probleme und der Idealismus der Weltanschauung, die Literatur und der Patriotismus, Zeitungen und Zeitschriften, die Jugendpflege und die Bekämpfung des Elends, der Kampf wider die Sozialdemokratie und wider Rom — alles wird ausgebeutet, um Christentum und Kirche den Gemütern nahezubringen, um ihre praktische Bedeutung jedermann anschaulich zu machen.

Die Stunde scheint gut zu sein, um wiederzugewinnen, was uns seit den Tagen der Aufklärung verloren gegangen ist, zuerst oben, dann unten in unserem Volk. Das Verständnis von der Bedeutung dieser Stunde wird immer allgemeiner. Das zeigt der Eifer um die Förderung christlicher Literatur, das Streben, den Ton in der Predigt zu finden, der den Menschen von heute zu Herzen geht.

Neben all diesen Bemühungen geht ein bewußtes und zielgewisses Arbeiten an den Werken der christlichen Liebe. Das große Programm, das einst Wichern entworfen hat für die Arbeit der Inneren Mission, findet täglich mehr verständnisvolle Interpreten und arbeitsfrohe Jünger. Nicht nur der sittlichen Not und Verkommenheit, der Gefährdung und der Versuchung in den unteren Kreisen soll abgeholfen, sondern auch der Weltversunkenheit und der religiösen Leere der oberen Schichten Hilfe geboten werden. Man hat auf all diesen Gebieten ein lebhaftes Bewußtsein dafür, daß, trotz aller Arbeit, bisher viel zu wenig geschehen ist. Die Gefahr großer Erfolge, nämlich auf seinen Lorbeeren zu ruhen, ist der Inneren Mission nicht Herr geworden.

Und wieder begegnen sich hier Welt und Christenheit auf halbem Wege. Die soziale Frage beschäftigt alle Gemüter, mancherlei humanitäre Wohlfahrtseinrichtungen wachsen unter der Hand des Staates und der Kommunen empor. Auch die, welche am Glauben der Kirche zweifeln, gewinnen Verständnis für ihre Liebe. Es kann ja nicht bezweifelt werden, daß heute die Innere Mission keineswegs bloß Sache bestimmter Vereine ist, sondern daß sie mit ihrem Geist auch die organisierte Kirche durchdringt. Die umfassende Absicht durch Erfüllung der Liebespflicht dem Glauben die Wege zu bahnen, indem man sich aller Gruppen und Stände mit

ihren besonderen Nöten und Bedürfnissen annimmt, wird immer mehr Gemeingut der ganzen Kirche. Die Pfarrer, die meinen, mit der sonntäglichen Predigt genug getan zu haben, sind selten geworden. Der „Verein“ in mannigfachen Gestalten ist neben der Kirche erbaut worden, ja er ist in die Kirche selbst eingezogen.

Kirche und Welt scheinen einander wieder zu suchen, und die frohe Hoffnung hat zu Beginn des neuen Jahrhunderts nicht wenige bewegt, daß sie sich bald finden werden zum Bund für das Leben.

3.

Aber in diese freudige Stimmung fällt ein dunkler Schatten. Es wird viel Kunst angewandt, ihn zu vertreiben, aber er will nicht weichen, ja er wird zuzeiten so finster, als stünden Gewitterwolken am Himmel. Ich meine, die immer schärfer hervortretende Differenz der „Richtungen“ im Protestantismus. Ich denke nicht an die Unterschiede der Theologie, die immer den Wechsel der Generationen begleitet haben und begleiten werden, also nicht an die Schulen, die aufeinander mit innerer Notwendigkeit folgen, wo dann immer zwischen den Alten und den Jungen Spannungen eintreten. Ich denke an eine viel tiefer greifende Differenz. Es ist ein Unterschied des Glaubens. Will man ihn ganz kurz bezeichnen, so kennen die einen ein wunderbares, die anderen ein wunderloses Christentum. Die einen lassen das Christentum durch positive Offenbarungstaten Gottes entstehen, und sie fassen die Bekehrung jeder einzelnen Seele als eine Wunderwirkung Gottes auf. Die anderen dagegen meinen, das Christentum sei ein Produkt der natürlichen Entwicklung der Geschichte oder eine Mischreligion, in der die wesentlichen Elemente der antiken Religionsanschauungen zusammengeflossen sind, die persönliche Bekehrung aber sei ein Wechsel der Stimmung des Menschen, der bedingt ist durch die Eindrücke, die er an der sittlichen Hoheit des Menschen Jesus empfängt. Hier also ist alles natürlich, dort ist alles wunderbar, hier ist alles psychologische Anempfindung der Geschichte, dort ist alles Wirkung des allmächtigen Gottes, dort bedarf es der Tatsachen der Offenbarung nur als Mittel der Anregung, hier sind sie die Mittel der Herstellung eines neuen Verhältnisses zwischen Gott und Mensch.

Das sind nicht bloß theoretische Differenzen, es ist ein verschiedener Glaube hüben und drüben vorhanden. Es könnte noch mehr guter Wille auf beiden Seiten zur Verständigung vorhanden sein, als praktisch da ist, es würde der gute Wille vielleicht zeitweilig die Theologen beruhigen, er würde aber nie ausreichen, um die Gläubigen hüben und drüben miteinander auszusöhnen. Der „alte und der neue Glaube" streben auseinander, und das um so mehr, als sie beide die Absicht haben, die Welt für sich zu erobern.

Die amtliche Leitung der Kirche kann sich natürlich ernster Besorgnis angesichts dieser Sachlage nicht entziehen, aber man pflegt doch in diesen Gegensätzen ein notwendiges Durchgangsstadium zu erblicken. Die Kirchenleitung hat das lebhafte und durchaus berechtigte Interesse auszugleichen und zu versöhnen. Das soll geschehen, indem man die extremen Tendenzen nicht wirksam werden läßt oder doch einengt. Nun soll aber dadurch der naturgemäße Fortschritt in der Kirche nicht aufgehalten werden, da es dieses Fortschrittes zur Gewinnung der Welt bedarf. Also ergibt sich in der Praxis, daß man, den Ideen der „Linken", um einen kurzen Ausdruck zu gebrauchen, freie Bahn läßt und nur ihre praktische Anwendung einzuschränken trachtet, dagegen — umgekehrt — die „Rechte" sich zwar in der Praxis auswirken läßt, dagegen der Ideenentwicklung auf der rechten Seite leicht mit einem gewissen Mißtrauen begegnet, weil man sie von vornherein für überholt und praktisch aussichtslos ansieht. Es ist nicht der Parteisinn, der dies bedingt, sondern es ist die Erwägung, daß eine kräftig emporstrebende theologische Rechte die vorhandenen Gegensätze und Spannungen doch nicht würde lösen können, sondern daß sie mit innerer Notwendigkeit die Spannung nur vermehren und forterhalten würde, statt der friedlichen Verständigung zu dienen. Die fatale Neigung bei manchen wissenschaftlichen Vertretern der theologischen Linken oder auch der mehr vermittelnden Richtungen alle Bemühungen in der Theologie, die auf der Rechten gemacht werden, zu ignorieren oder zu diskreditieren und von oben her abzutun, scheint diese Beurteilung der Sachlage zu bestätigen, zumal der weitaus größere Teil der Tagespresse ihre Beurteilung theologischer Leistungen und kirchlicher Verhältnisse regelmäßig im Sinne der Linken vornimmt. — Man übersieht bei dieser ganzen Betrachtungsweise nur eins, nämlich,

daß eine „Verständigung“ doch nur dann in die Wege geleitet werden kann, wenn die kirchliche Rechte sich an ihr beteiligt. Für diese Verständigung — innerhalb der möglichen Grenzen, sie gelten auch für die Mittelparteien — tun daher die rechtsstehenden Theologen das Meiste und Wertvollste, die eine vorurteilsfreie Beurteilung der wissenschaftlichen Theologie und die Anerkennung der Notwendigkeit einer streng wissenschaftlichen methodischen Arbeit für Theologie und Kirche gerade in der kirchlichen Rechten durchzusetzen sich bemühen. Ohne diese Arbeit ist alle Bemühung um „Verständigung“ und „Einheit“ in der Kirche m. E. umsonst, und wer diesem Betrieb „positiver Theologie“ Hindernisse in den Weg legt, der schädigt — ohne es zu wissen oder zu wollen — die Sache der Einheit und der Verständigung in unserer Kirche.

Doch wir kehren zu den kirchenpolitischen Tendenzen zurück. Es ist in der Tat ein wohlüberlegtes kirchenpolitisches Programm, das hier vorliegt. Dies Programm empfiehlt sich den Leitern der Politik sehr lebhaft dadurch, daß so die Einheit der Kirche gewahrt zu werden scheint, daß weiter dem Fortschritt keine Fessel angelegt wird, und daß endlich die Hoffnung erweckt wird, auf diesem Wege die breiten Schichten des liberalen Bürgertums der Kirche wiederzugewinnen, ohne daß doch das „Wesentliche“ im Christentum preisgegeben zu werden braucht.

Wir verstehen dies Programm vorzüglich, denn es ist auf Gedanken und Tendenzen aufgebaut, die auch uns vertraut und wertvoll sind. Wir begreifen auch durchaus, daß jede Politik in unseren Verhältnissen sich an eine „mittlere Linie“ halten muß, das gilt auch von der Kirchenpolitik. Aber die „mittlere Linie“ ist nicht das abstrakte Produkt allgemeiner Erwägungen, die man am grünen Tisch anstellt und die sich dort sehr gut ausnehmen, die aber von den wirklichen und wirksamen Kräften je und je durchkreuzt werden. Die mittlere Linie läßt sich nur aus der kräftigen Empfindung der wirklichen Kräfte gewinnen. Wer sie sucht, darf keine Kraft übersehen oder außer Rechnung stellen, er darf den Kräften aber auch keine zu große oder zwingende Wirkung beilegen nach seinen Wünschen oder Tendenzen, sondern er muß sie nach ihrem in der Wechselwirkung der Kräfte sich herausstellenden Kraftmaß zu würdigen verstehen. Aber da es sich um lebendige Kräfte, die sich auf einem

weiten geschichtlichen Spielraum bewegen, handelt, wird das immer mehr eine Kunst als eine Wissenschaft sein, die sich in dem politischen „Augenmaß“ zeigt, d. h. in der Fähigkeit, die Wirkung der Kräfte in ihren wechselseitigen Beziehungen vorauszuempfinden und demgemäß die Tendenz und den Plan zu ihrer Leitung zu gestalten.

Wir glauben, daß das gekennzeichnete Programm diesen Anforderungen heute nicht mehr entspricht. Es rechnet mit einer starren, geistig unbeweglichen Rechten und mit einer harmlosen, in bloßen Theorien sich ergehenden Linken. Die rein reaktionäre Starrheit soll nun ausgeschaltet werden, während die spezifisch „modernen“ Ideen gleichsam in einer Baumschule gepflegt werden, um dort auf ihre Brauchbarkeit geprüft zu werden. Aber in Wirklichkeit macht sich auf der Rechten ein überaus starkes Bestreben geltend, alle „reaktionären“ Elemente abzustoßen und in Wissenschaft wie Praxis modernen Gedanken und Bedürfnissen gerecht zu werden. Dies eine Faktum wirft aber den ganzen Ansatz des gekennzeichneten Programms um. Denn wenn die Rechte selbst bereit ist, für den Fortschritt im Interesse der Sache zu arbeiten, so hat es keinen Sinn, sie als „reaktionär“ in dem Programm einzuschätzen. Aber mehr noch: dies Verfahren ist überaus gefährlich, denn einerseits führt es schließlich weit mehr nach links, als man selbst eigentlich wollte, andrerseits aber dient es faktisch zur Stärkung der intransigenten Elemente der Rechten und zur Schwächung aller versöhnlichen Tendenzen in ihr. Es könnte also diese Taktik leicht das Gegenteil dessen erreichen, was mit ihr beabsichtigt war. Dann ist sie aber offenbar nicht richtig angelegt. Hieraus erklärt sich das Bedenken, das man in weiten Kreisen der Rechten hegt, die üblich gewordene Taktik in der Kirchenleitung könnte die von allen Seiten mit Recht gefürchtete Katastrophe eines Auseinanderfallens der Landeskirche in zwei Kirchengemeinschaften befördern, statt sie zu verhindern. Es sind nicht nur Feinde der Landeskirchen, sondern auch warme Anhänger, die so urteilen. Doch nicht um der praktischen Kirchenpolitik willen, sondern um die Gegenwart zu verstehen, sind wir auf diese Frage zu sprechen gekommen.

Wir haben etwas ausführlicher von ihr geredet, denn es ist wichtig, an konkreten Zuständen der Gegenwart zu ermessen, wieviel Möglichkeiten sie für die Zukunft eröffnen. Es geht jedem so,

daß er zunächst seine Gegenwart für die notwendige Wirklichkeit hält. Und das ist sie freilich für den Augenblick. Aber denkt man an die Fülle verfügbarer Kraft und an ihre Bildungsfähigkeit, so wird man bald inne, wie alle Gegenwart samt ihrer Notwendigkeit nur ein vorübergehendes Stadium ist in einem großen Prozeß. Es ist viel mehr möglich, als wir ahnen, und die Zukunft wird davon viel mehr verwirklichen, als wir meinen.

4.

Noch einen großen Faktor muß der in das Auge fassen, der die Kirche seiner Zeit verstehen will. Es ist Rom, oder, genauer gesagt, das Verhältnis von Katholizismus und Protestantismus in der Gegenwart. Es ist ein kompliziertes Verhältnis. Es schien eine Weile über, als wollte die katholische Wissenschaft sich alle Fortschritte der protestantischen Wissenschaft aneignen und so einen gewissen „Reformkatholizismus" schaffen, von dem man erwartete, er würde allmählich auch in das katholische Volk eindringen. Man erwartete eine Modernisierung des Katholizismus in großem Stil. Die Protestanten standen dieser Entwicklung mit gemischten Empfindungen gegenüber. Die einen dachten an eine gewaltige Erhebung des Katholizismus wider den Protestantismus, die anderen träumten von einem antiultramontanen, aufgeklärten Katholizismus, vor dem der Turm des Zentrums wie Glas zersplittern würde. Die päpstliche Enzyklika Pascendi gregis hat die Situation völlig verändert. Sie hat uns gezeigt, daß die Befürchtungen wie Hoffnungen gleich müßig gewesen sind. Der „Modernismus" ist verdammt und Rom ist Rom geblieben. Der alte Gegensatz der Konfessionen wird uneingeschränkt fortbestehen, und die Politik der Staaten wird an den Modernisten keine Helfer haben. Wer will heute schon im einzelnen die Verwicklungen voraussagen, die die neue Kombination für das interkonfessionelle Verhältnis im Gefolge haben wird? Aber eins ist klar: die Waffen im Kampfe der Kirche um die Welt bei uns werden auf lange hinaus andere sein als bei den Katholiken. Die Ähnlichkeit, die sich einzustellen schien, beängstigte manche, in dem Unterschied liegt doch mehr Beängstigendes, wenn man auf die breite Fläche der Entwicklung schaut.

5.

Die Kirche und die Welt stehen, so haben wir gesehen, in einem doppelten Verhältnis zueinander, sie ziehen einander an und sie stoßen einander ab. Aus diesem doppelten Verhältnis ergeben sich, genauer betrachtet, vier Möglichkeiten. Die Kirche will die Welt, und die Welt kommt der Kirche entgegen; die Kirche will die Welt, aber die Welt verhält sich zu ihr rein ablehnend; die Welt sucht die Kirche, aber die Kirche kommt ihrem Bedarf nicht entgegen, weil sie selbst verweltlicht ist; die Welt sucht die Kirche, und die Kirche kommt dem, sich modernisierend, allmählich entgegen. Es ist auch noch ein fünftes Verhältnis denkbar, wo die Welt prinzipiell sich ablehnend zur Kirche verhält und die Kirche prinzipiell die Nutzlosigkeit der Einwirkung auf die Welt erkennt. Während nun die ersten vier Formen die Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung zulassen, würde die fünfte Form das Ende der Geschichte — wenigstens auf diesem Gebiet — herbeiführen.

Wir haben in der Geschichte diese fünfte Form noch nie erlebt, die ersten vier werden dagegen von der Kirchengeschichte oft bezeugt, natürlich gehen sie in der Wirklichkeit leicht ineinander über. Die Kirchengeschichte hat damit begonnen, daß die Kirche wollte und die Welt nicht wollte. Es ist dann eine Zeit gekommen, wo die Kirche wie die Welt einander wollten. Dann hat in dem ausgehenden Mittelalter zwar die Welt die Kirche gewollt, aber die Kirche widerstrebte, indem sie verweltlicht war und starr bei der Forderung weltlicher Macht verharrte. Seit der Reformation suchten dann die beiden Größen wieder einander. Dann haben wir in der Zeit von dem 17. bis zum 19. Jahrhundert nicht selten gesehen, daß zwar die Welt nach Religion suchte, aber die Kirche nur langsam die Aufgabe der Modernisierung erfaßte und daher nicht genügend diesem Suchen entgegenzukommen verstand. Wir dürften heute diese Stufe der Entwicklung überwunden haben.

Bei uns stehen zurzeit zwei Formen nebeneinander. Die normale, daß die religiöse Sehnsucht der Welt sich mit dem verständnisvollen Streben der Kirche, ihr entgegenzukommen, begegnet, und die alte — einst auf der Stufe des antiken Lebens herrschende —, daß zwar die Kirche eifrig um die Welt sich bemüht, die Welt

sich aber gleichgültig und ablehnend zu der Kirche verhält. Trotz aller guten Anzeichen ist doch fraglos in unseren Tagen im ganzen der Missionseifer der Kirche weit größer, als das Streben der Welt, Religion und Kirche wieder zu gewinnen. Oder anders ausgedrückt, der Eifer der Kirche um Modernisierung ist weit kräftiger, als die Neigung der Welt zur Christianisierung.

Wer die Gegenwart und damit die Zukunft verstehen will, darf beides nicht übersehen. Es ist ebenso verkehrt, die Augen zu verschließen vor dem religiösen Suchen und Tasten, das wir in der Zeit wahrnehmen, als vor der Sattheit weiter Kreise, die sich der Religion gegenüber entweder ganz indifferent verhalten und nie einen ernsten Gedanken an sie wenden, oder aber die Religion nur als Nervenkitzel und als Mittel wider die Langeweile benutzen. Und auch das Geschrei, das bisweilen wider die „Orthodoxie“ und zu Ehren des „Liberalismus“ entfesselt wird, verrät — leider — nur wenig religiösen Ernst. Noch immer ist die Lage für die Kirche eine sehr ernste. Zwar wendet sie wie Paulus alle Mühe an, „den Juden ein Jude, den Griechen ein Grieche“ zu werden, aber die Erfolge sind zunächst doch noch sehr gering, so gering, daß niemand sicher sagen kann, ob während des letzten Dezenniums die Sache des Christentums bei uns voran- oder zurückgegangen ist. Die Entwöhnung von der Religion ist eben sehr groß geworden. Dazu kommt die Gespaltenheit der Christenheit selbst, die immer wieder an einheitlichem, kraftvollem Wirken hindert.

Daß unser Volk noch eine große Zukunft vor sich hat, das zeigen die Zeichen der Zeit auf den Gebieten der geistigen Arbeit, der Industrie und Technik, der inneren und äußeren Politik. Wir haben als Volk noch kein graues Haupt und keine müden Nerven, wir stehen noch im Zeichen der Manneskraft. Aber wird der Fortschritt unser Volk zu Gott führen? Das ist die Frage aller Fragen.

Im einzelnen und kleinen vermag niemand eine solche Frage zu beantworten. Aber dem sei, wie ihm wolle. Wir dürfen doch mit Hoffnung in die Zukunft blicken. Wie der religiöse Sinn zu den unverwüstlichen Merkmalen unseres Volkes gehört, so ist der Geist Gottes mit seinen Wundern auch in unserer Zeit noch wirksam.

6.

Aber wir wollen doch etwas über die Zukunft der Kirche herausbringen und haben bisher nur von der Gegenwart geredet. Läßt sich denn überhaupt irgend etwas Greifbares über diese Zukunft sagen? Darauf kann nur geantwortet werden: im ganzen ja, im einzelnen nein!

Der Herr der Kirche ist der Herr der Welt. In dieser Überzeugung ist es begründet, daß der christliche Glaube daran festhält, daß Gott die Kirche an das von ihm gewollte Ziel führt. Kein Widerspruch der Welt, keine Schwierigkeit der Lage jetzt oder später kann hieran etwas ändern. Aber mehr noch, in diesem Glauben ist weiter die Überzeugung begründet, daß Gott alle Dinge der Welt so leitet, daß sie — am letzten Ziel bemessen — die Kirche fördern. Es mögen Erfolge oder Mißerfolge sein, es mag Widerspruch oder Zustimmung sein, nicht unsere Überlegung und Macht tut es, sondern der allwirksame Gott verwirklicht in der Entwicklung der Kirche auf geschichtlichem Wege, d. h. aber durch und für die Menschen, seine ewige Erwählung.

Das Volk Gottes in der Welt muß bleiben und muß wachsen, ihm müssen die Erwählten Gottes eingegliedert werden, es führe der Weg nun durch die Ebene des Glückes oder die Berge des Kampfes hinan. Der ewige Wille Gottes beherrscht die zeitliche Entwicklung, daher arbeiten wir mit an ihr, es mögen die Tage uns gefallen oder nicht gefallen. Immer schwebt uns das große Ziel dieser Entwicklung vor, indem wir uns als Glieder derselben betätigen und alles Schwere in der Welt als Mittel Gottes schätzen lernen.

Dieser Glaube muß vor allem betont werden, wenn von der Zukunft der Kirche die Rede ist. Ohne ihn würden wir uns in kirchenpolitische Kalkulationen, in Erwägungen der Opportunität verlieren. Die Verantwortung würde uns erdrücken, und die irdische Klugheit würde doch immer nur als Torheit sich erweisen. Aber mit diesem Glauben im Herzen tun wir unsere Arbeit, jeder an seinem Platz und mit der fröhlichen Gewißheit, daß der Herr der Welt alle Dinge so leitet, daß sie das Volk Gottes fördern und mehren.

Nun kennen wir freilich nicht die einzelnen Wendungen, die

Gottes Weg in der Welt annehmen wird. Aber wir sind darüber klar, welche Richtung Gottes Weg einschlägt, denn wir haben die Offenbarung Gottes. Wir kommen also nicht in die Lage, darüber zu ratschlagen, ob der alte oder der neue Glaube der rechte Glaube ist, oder ob die verweltlichte oder die reine Kirche eine Macht ist. Wir sind nicht im Zweifel darüber, ob das reine Evangelium oder ein durch allerhand philosophische Einsätze modifiziertes Evangelium das Evangelium Christi ist. Über alles dies hat uns der offenbarte Wille Gottes Klarheit geschaffen, und wir erfahren heute noch die Kraft und Gegenwart dieses Willens. Über die Richtung des Weges Gottes kann daher nicht wohl ein Zweifel entstehen, wenn man auf das Ganze schaut.

Indessen im einzelnen und in der besonderen Lage erheben sich hier allerdings wieder mancherlei Zweifel oder Bedenken. Wir wissen, daß das Evangelium in immer neuen Zungen gepredigt werden soll oder daß es für jedes Geschlecht seine eigene — modernisierte — Gestalt annehmen soll. Wir wissen auch, daß diese Aufgabe der Modernisierung immer die Gefahr der Verweltlichung der Kirche in sich faßt. Und es ist uns ganz klar, daß das Gefährliche dieser Gefahr darin besteht, daß die verweltlichte Kirche oder das verweltlichte Evangelium zum dummen Salz wird, das der Welt zu nichts nütze ist, weil es ihr nichts Neues und Kräftiges bringt. Ebenso besteht darüber kein Zweifel, daß die Kirche sich nur durch intensive Verchristlichung oder Entweltlichung des dummen Salzes entledigen kann. Und wieder droht, wenn dies geschieht, die Gefahr, daß die Kirche mit ihrem Evangelium in einen dunklen Winkel gerät, in dem sie vielleicht die alte Generation behält, aber der jungen verlustig geht, weil sie von diesem weltfremden Winkel aus nicht als das Licht auf dem Leuchter die Welt erleuchten kann.

Das alles wissen wir, denn die geschichtliche Beobachtung und die Kenntnis der gegenwärtigen Zustände lehren es uns. Aber es gibt keine Weckuhr, deren Läutewerk deutlich und unmißverständlich die Stunde der Gefahr anzeigt. Hier sind wir immer wieder auf Beobachten und Überlegen, auf Wachen und Beten angewiesen. Es gibt solche, die meinen, es müsse alles ruhig weitergehen, sei es doch bisher irgendwie gegangen. Aber ihnen stehen andere gegenüber, die in jedem Stundenschlag ein Signal zur Reformation hören

wollen, die nicht säumen, jeden Anlaß zum Weckruf der Umkehr zu stempeln.

Aber wer hat nun recht? Wann ist der Punkt der Entwicklung erreicht, wo die Modernisierung zur Verweltlichung geworden ist? Wann müssen die Truppen, die in der Welt kämpfen, wieder in das stille Lager der Kirche zurückgerufen werden? Wann ist es genug dieser Ruhe, wann sind die Wunden, die im Kampf mit der Welt empfangen wurden, geheilt, wann droht das feste Lager zu einem Capua zu werden? Wie lange dürfen die Gegensätze in der Kirche getragen werden, und wann schlägt die Stunde der Trennung? Bisweilen sendet der Herr seiner Kirche einen Wundermann, der aus starkem, unmittelbarem Empfinden heraus der Zeit die Gefahr zeigt, in der sie schwebt und sie auf einen neuen Weg drängt. Aber nicht immer geschieht das. Daher darf man nie meinen, daß Gott uns der inneren Kämpfe und Mühen und der eigenen Entscheidung überhebt. Gottes Denken und Wollen bestimmt den Lauf aller Dinge, aber das stellt unser Denken und Wollen nicht still. Auch wer der Richtung der Wege Gottes gewiß ist, wird im einzelnen Fall zweifeln und suchen. Das soll unser Urteil über Andersdenkende milde machen.

Gott leitet die Kirche und daher erreicht sie ihren Zweck und daher dient alles in der Welt ihr zum Mittel. Aber noch eins folgt aus diesem Regiment Gottes, es ist das doppelte Ende der Geschichte. Die Offenbarung lehrt uns dies doppelte Ende der Geschichte kennen: die einen gehen ein in das ewige Gottesreich, die anderen bleiben draußen. Das liegt im Wesen der Sache begründet. Das Leben des Volkes Gottes ist als geistiges Leben freies Leben. Die, welche diesem Leben widerstreben, können nicht Glieder des Gottesreiches werden. Der große Riß, der einst, wenn der Tag einer neuen Welt angeht, offenbar wird, ist ja schon in unserer Mitte vorhanden. Die einen werden in Glaube und Liebe Bürger im Volk Gottes, die anderen bleiben draußen. Wir sehen jetzt mit unseren Augen, wie fließend die Grenzen zwischen Kirche und Welt sind, Gedanken und Personen werden von der Flut und der Ebbe der Entwicklung herüber- und hinübergeworfen. Wir täuschen uns daher leicht darüber, daß jetzt schon die Grenzlinie zwischen Welt und Kirche schwarz und dick die Menschen in zwei Heerlager scheidet.

Das mag welche Gründe immer haben, es ist eine Tatsache, die über den fließenden Grenzen nicht übersehen werden darf. Und so verstehen wir es, daß einst am Ende der Geschichte das Herüber und Hinüber der Entwicklung aufhört, indem Gottes Volk nicht mehr nach außen hin wirkt und die Kinder der Welt nicht mehr von ihm Einwirkungen empfangen. Das ist das Ende. Ist es aber das gottgewollte Ende, so muß es in der Entwicklung selbst irgendwie begründet sein und die Entwicklung bestimmen.

7.

Der ewige Gott läßt in der Geschichte die Kirche werden für die Welt und die Welt für die Kirche. Aber die Kirche wird nie Welt werden und die Welt nie Kirche, mögen noch so viele von der Welt in die Kirche eingehen und mag noch so viel aus der Kirche in die Welt einströmen. Das ist die Geschichte der Kirche und es ist die Geschichte der Welt.

Nun sahen wir, wie mannigfach sich die Beziehungen zwischen Kirche und Welt gestalten, wie nah sie einander rücken können und wie fern, wie sie einander brauchen und sich doch nie verständigen. Dadurch werden diese Beziehungen lebendig und frisch, neu für jede Generation und doch konstant in ihrem Wesen. Eine lange Geschichte hat die verschiedenartigsten Verbindungen zwischen Kirche und Welt gezeigt, eine vielleicht noch längere Geschichte wird sicherlich nicht die alten Formen einfach wiederholen, sondern für das tiefste Problem der Geschichte immer neue Formen schaffen.

Und wieder fehlt uns jedes Mittel, um die Geschichte der Zukunft im einzelnen zu enträtseln. Wie oft haben sinnige Geister sich an der Apokalypse abgemüht, um den Schleier fortzuziehen, der zwischen uns und dem Ende liegt. Es war verlorene Mühe, denn es war ein unmögliches Beginnen.

Wir müssen einen anderen Weg einschlagen. Drei Richtpunkte sind uns für diesen Weg gegeben, wir haben sie im Laufe unserer Erörterung gefunden.

1. Gott leitet Kirche und Welt ihrem Ziel entgegen,
2. die Kirche ist für die Welt und die Welt für die Kirche,
3. aber die Kirche bleibt Kirche und die Welt bleibt Welt.

Daraus folgt zunächst, daß auf unabsehbare Zeiten hinaus die

Kirche ihr Missionswerk an der Welt mit Erfolg treiben wird, daß unzählbare Scharen von Weltkindern Gotteskinder werden sollen. Dieser Prozeß wird fortgehen, wie er bald zwei Jahrtausende über angedauert hat.

Im einzelnen werden dabei Formen gefunden werden, die die kühnste Phantasie heute nicht zu entdecken vermag. Aber daß ganz neue Typen sich dabei herausstellen, ist trotz allem nicht denkbar, denn die Typen — wir haben sie kennen gelernt — sind durch die Art der Größen, um die es sich handelt, festgelegt. Es kann sich ja nur darum handeln, daß Kirche und Welt einander suchen und einander abstoßen. Das haben wir ja schon erkannt.

Aber mögen die Typen auch unwandelbar sein, so werden die Formen, in denen sie sich darstellen, doch unendlich mannigfaltig sein. Es kann eine Zeit kommen, wo das Christentum die Welt innerlich durchdringt und äußerlich leitet, ähnlich wie einst im dreizehnten Jahrhundert, eine Zeit, wo die Frömmigkeit vom Thron bis zur Hütte gesucht wird und wo die Kirchlichkeit wieder für etwas Selbstverständliches gilt. Aber trotzdem würde die Welt sündige Welt bleiben. Der Hang zur Veräußerlichung, zum Schein, zum Machtkultus würde in einer solchen Zeit tief in die Kirche eindringen und die verweltlichte Kirche würde der Welt nichts zu sagen haben und daher von ihr zu einem rein staatlichen Institut umgebildet und schließlich abgestoßen werden. — Es können dann wohl Zeiten folgen, in denen furchtbarer Haß in der Welt sich wider die Kirche erhebt, indem Bildung und Tugendstolz oder auch Wissensdünkel und Sündentaumel die Kirche zu vernichten trachten. Dann könnte die Kirche zum verfolgten kleinen Häuflein werden, in dem phantastische Weltflucht oder auch eine brutale Buchstabenorthodoxie die Geister leiten. Und dann kann allmählich in ihr ein Leben aus Gott erwachsen, das mit seiner Einfalt und Lauterkeit die Spötter und Hasser zum Schweigen bringt.

Oder es können einmal theologische Ansichten die Kirche leiten, die mit dem Christentum nur den Namen gemein haben. Oder es könnte die christliche Liebe ihre Werke in einem Umfang betreiben, der das Staunen des Erdballs wachruft, und es könnten darauf dieselben Werke zu einem Deckmantel infernalischen Hochmuts oder schäbiger Gewinnsucht werden.

Und um der Phantasie noch einmal die Zügel schießen zu lassen, es könnte der Katholizismus einmal den Primat über den Protestantismus gewinnen oder auch beide Konfessionen könnten sich zu einer vereinigen. Es könnte einmal ein unfehlbarer Papst Rom zum Hort des Evangeliums erheben, sodaß es einem entarteten Protestantismus gegenüber das Christentum in der Welt repräsentierte.

Vor allem aber, wer will sagen, wann einst neue Reformatoren auftreten mit einem „ewigen Evangelium", wie man es im Mittelalter erwartete? Wie schlicht und einfach — jenseits aller Theologie — könnte dies Evangelium werden, oder auch wie reich befruchtet von einer neuen Metaphysik, von ungeahnten psychologischen Einsichten, die Weisheit der Weisen, der Schatz der kühnsten Fortschrittler, wie einst in den Tagen des Origenes oder des Thomas von Aquino!

Doch lassen wir die Träume! Sie sollten nur veranschaulichen, wie mannigfache Formen innerhalb der gewonnenen Typen denkbar sind. Was wir suchen, ist etwas anderes. In der Geschichte zeigt sich trotz aller scheinbaren Regellosigkeit des Geschehens eine innerliche Notwendigkeit der Entwicklung und daher ein planmäßiges Fortschreiten. Wenn wir die Zukunft der Kirche entschleiern wollen, so handelt es sich uns nur darum, ob die Beobachtung der Entwicklung wie ihres gegenwärtigen Zustandes sichere Schlüsse auf ihre Zukunft gestattet. Darauf richten wir nun unsere Aufmerksamkeit.

8.

Trotz aller mannigfachen Berührungen von Kirche und Welt wird die Welt immer Welt bleiben. Da nun das Ende Kirche und Welt voneinander scheiden wird, ist das Grundgesetz der Entwicklung beider immer offenbar dies, daß Kirche wie Welt ihr Wesen allmählich klarer und reiner erfassen und diese Erkenntnis gemäß ihr Handeln immer deutlicher bestimmen. Trotz mannigfacher Annäherungen besteht sonach der Fortschritt in der immer schärfer werdenden Erkenntnis des differenten Wesens beider. Das schließt keineswegs aus, daß es Zeiten geben kann, wo die Welt wie christianisiert und die Kirche wie verweltlicht erscheint. Denn solchen Zeiten folgen mit innerer Notwendigkeit Umschwünge, und die Berührung wie

die Scheidung von Kirche und Welt dient somit stets der Schärfung der Erkenntnis ihres beiderseitigen Wesens.

Das bezieht sich vor allem auf die Erkenntnis des Christentums als Religion. Die christliche Religion hat als geistige Religion von Anfang an in guter Fühlung zu dem gesamten menschlichen Kulturleben gestanden, sie hat daher aus der Philosophie und der Naturanschauung, aus den politischen und sozialen Ideen der Welt sich eine Menge von Elementen assimiliert. Sie kommt daher nicht selten in die Versuchung, ihre Lehre zu identifizieren mit irgendwelchen Resultaten der rein weltlichen Erkenntnis. Zumal ältere von der Wissenschaft ihr einst aufgedrängte, dann aber im Laufe der Entwicklung preisgegebene Gedanken trennen nicht ganz selten die kirchliche Anschauung von der wissenschaftlichen. Es ist dann ein klägliches Schauspiel, daß irgendwelche veraltete Philosopheme von der Kirche als Religion konserviert werden. Es ist gleichgültig, ob es sich dabei um Sätze von Plato oder Aristoteles oder von Kant und Hegel handelt.

Nun werden aber Kombinationen der christlichen und der natürlichen Anschauung nie zu vermeiden sein, da sie durch die Stellung des Christentums in der Welt gefordert sind.

Aber immerhin wird, trotz dieser Berührungen, das Verständnis der eigentümlichen christlichen Grundgedanken — durch allerhand Irrwege hindurch — ein feineres und tieferes werden. Der Kreis der Irrtümer und Täuschungen wird ein engerer werden, einmal weil sie durchschaut werden auf Grund der durchlebten Geschichte, dann weil der Gegensatz zum Christentum schärfer und klarer hervortreten wird. Dies wirkt aber zusammen mit dem sich vertiefenden Verständnis des Christentums zu jener klaren Erkenntnis des Wesens des Christentums, auf das die Geschichte hinstrebt.

Um was wird es sich bei dieser Erkenntnis handeln? Zunächst um die reine, scharfe Herausstellung der christlichen Grundgedanken. Die geschichtliche Erkenntnis und die religiöse Erfassung werden sich zu diesem Werk die Hand reichen. Die Erkenntnis der Religion wird einfacher, schlichter, undogmatischer werden. Die Formen antiker Weltanschauung und theologischer Reflexion werden abfallen, die geschichtlichen Konstruktionen werden unwirksam werden. Es wird dann unmöglich sein, die großen Grundgedanken von dem

dreifaltigen Gott, von der Gottheit Christi als des allwaltenden Herrn, von der Sünde und der Gnade, von dem wunderbaren unweltlichen Charakter des Christentums in Entstehung und Wirkung zu verkennen, auszuschalten und umzudeuten. Niemand wird es wagen können, der Bibel Gedanken — orthodoxe oder heterodoxe — unterzulegen, die sie nicht hat. Man wird die Tiefe und den Umfang des christlichen Lebens so scharf erkannt haben, daß man fremde Motive und fremdartige Tendenzen leicht als solche erkennen und abschieben wird.

Konzentration und Reduktion der Mannigfaltigkeit der Erkenntnis nach den beherrschenden Gesichtspunkten wird dies Christentum charakterisieren. Es wird der sichere Ausdruck der Wirklichkeit werden, schlicht und klar, den Himmel umspannend und die Erde zum Schemel der Füße des Herrn gestaltend. Um Hauptsachen wird sich alles drehen, das Peripherische wird an der Peripherie bleiben, weil man gefunden hat, werden die Fündlein kein Interesse erwecken. Weil man das Zweifelhafte ehrlich abgestreift haben wird, werden die Zweifel keine Nahrung mehr finden.

Aber eben weil der Kern gefunden und fest abgegrenzt sein wird, wird es leicht werden, auch der Probleme Herr zu werden, die das Leben des Tages dem Christen stellt. Es wird nicht soviel Ratlosigkeit und Konfusion herrschen, wenn die Welt in ein Christenleben eingreift, wie es heute der Fall ist. Weil man des Einen schlechthin gewiß sein wird, wird die Orientierung über das Viele sich sicher vollziehen. Aber aus der Sicherheit der Erkenntnis folgt weiter, daß es weniger Hader geben wird als heute. Sowohl der Welt als abweichenden Deutungen des Christentums gegenüber wird es dann nicht vieler Worte bedürfen. Man wird gegenseitig an den Hauptsachen sich orientieren und die Gegensätze werden nicht versumpfen in dem Strom der „Mißverständnisse".

Was uns schließlich als Ziel vorschwebt, wir mögen mit unserer Arbeit einsetzen, wo immer wir wollen, das Verständnis des wirklichen Christentums und die Klarheit der rein sachlichen Gegensätze — das wird dann in vielen Ansätzen, in mancherlei Spielarten erreicht sein.

Das gilt vom Glauben, es gilt auch von der Liebe und ihren Werken. Die ganze Christenheit wird Liebesarbeit tun unter sich,

wie an der Welt. Man wird klar erkannt haben, wie die äußere und die innere Hilfe miteinander zusammenhängen und wie sie einander begrenzen. Der Umfang der christlichen Liebesarbeit wird sich sehr erweitert haben und ihre Intensität wird von allen Christen gefordert werden. Es wird dann vielleicht weniger „Anstalten“ geben als heute, aber die ganze Christenheit wird zu einer umfassenden Anstalt der Liebe geworden sein.

Noch lange, nachdem das Band zwischen dem Glauben der Christenheit und dem Glauben der Welt zerschnitten sein wird, wird die Liebe die Beziehung zur Welt aufrechterhalten. Aber auch dies Band wird einst mit innerer Notwendigkeit zerreißen. Je einfacher und klarer die Christenheit denken lernen wird, desto deutlicher wird sich die Liebe als Tochter des Glaubens zu erkennen geben. Das wird immer stärker die Liebesarbeit charakterisieren, und dann wird es nicht ausbleiben — es fehlt schon heute nicht an Anfängen dazu —, daß die Welt die christliche Liebe als „Muckerei“ und „Heuchelei“ verhöhnt und sich schließlich ihrer Betätigung als verderblicher Seelenfängerei entzieht. Auch das ist ein notwendiger Ausgang der Beziehungen zwischen Welt und Kirche.

9.

Kirche und Welt stehen zurzeit in einem fest organisierten Verhältnis durch die Leitung und den Schutz, den der Staat der Kirche gewährt. Für die Kirche als Volkskirche ist dies Verhältnis von größter Bedeutung, denn es gibt ihr Autorität und Popularität im Volksleben. Nun enthält dies Verhältnis aber auch verschiedene Reibungsflächen in sich, die im Wechsel der Zeit kräftiger oder weniger kräftig empfunden werden. Im ganzen sind Kirche wie Staat bisher immer über diese Reibungsflächen hinweggekommen, indem beide Teile den Nutzen erkennen, den sie aneinander haben. In absehbarer Zeit wird dies Verhältnis wenigstens bei uns in Deutschland auch kaum prinzipiell geändert werden.

Indessen jene Möglichkeit besteht nur so lange, als der Staat materiell christlich bleibt, wenn er auch formell den mittelalterlichen Charakter des „christlichen Staates“ abgestreift hat. Wenn nun aber eine Zeit hereinbricht, in der der Staat unter dem Druck

der antichristlichen Entwicklung der Welt genötigt sein wird, seine positive, schirmende und fördernde Stellung zum Christentum aufzugeben, so wird mit innerer Notwendigkeit auch das Verhältnis von Staat und Kirche, wie wir es jetzt haben, aufgehoben werden. Das heißt, der Staat wird die Kirche dann nicht anders behandeln können, als jeden anderen freien Verein, der nicht staatsgefährlichen Charakter hat. Es liegt auf der Hand, daß dies in dem Moment eintreten muß, in dem die Kirche ihre Stellung als Volkskirche verloren hat. Daß dieser Umschlag für die Kirche wie den Staat die schwersten Folgen zeitigen wird, bedarf keines Beweises. Es wird ein gewaltiger Schritt werden zur völligen Trennung von Welt und Kirche. Und dieser Schritt wird zur nächsten Folge haben, daß die Wirkung der Kirche auf die Welt in der erheblichsten Weise eingeschränkt wird, wie daß die Welt sich auf eine Religion und Sittlichkeit besinnen wird, die der kirchlichen entgegengesetzt ist.

Wenn die Schärfe dieses Gegensatzes zunimmt, so wird es sehr wohl verständlich, daß schließlich der Staat die Kirche als einen staats- und kulturgefährlichen Verein beurteilt und demgemäß ihn auflöst und verfolgt. Je mehr die Welt prinzipiell das Christliche und die Kirche prinzipiell das Weltliche ausscheidet, desto näher rückt dieser weltgeschichtliche Konflikt, der die Kirche zurückwirft in die Schwäche ihrer ersten Anfänge, aber auch in die Stärke der „ersten Liebe“.

Es ist klar, daß, wenn Welten sich wenden, es viel und vielerlei Bewegungen gibt. Mit anderen Worten, dieser große Prozeß wird sich in mancherlei Ansätzen und in vielerlei Kompromissen durchsetzen. Täuscht nicht alles, so stehen wir bereits in den Anfängen dieser Bewegung. Alle Gedanken über die „freie Kirche“ der Zukunft deuten darauf hin, ebenso wie die Erwägungen mancher sehr christlicher Kreise, daß die ganze gegenwärtige Kirche nichts anderes sei als ein falscher Kompromiß zwischen Kirche und Welt. Aber am ernstesten stimmt eine andere Beobachtung. Es ist der nicht aufhörende und sehr tief in dem kirchlichen Leben der Gegenwart wurzelnde Konflikt zwischen den verschiedenen „Richtungen“ innerhalb der evangelischen Kirche.

Das Unheimliche dieses Konfliktes besteht nicht darin, daß scharfe Worte hüben und drüben fallen — man macht davon in der Regel

in taktischem Interesse zu viel Aufhebens —, sondern darin, daß die Sicherheit auf beiden Seiten darüber immer größer wird, daß die gegnerische Seite in Weltsinn versunken sei und von falschen Kompromissen mit der Welt lebe, d. h. daß sie im Prinzip das Wesen des Christentums negiere. Das pflegt ja zurzeit in der Regel in höfliche Wendungen eingewickelt zu werden, aber das ändert nichts am Ernst der Situation. Man wirft auf der Linken der Rechten vor, daß sie, in abergläubischen antiken Ideen befangen, das Christentum um seine Salzkraft bringe, und daß sie stets Zuflucht bei der konservativen Politik suche. Man schilt auf der Rechten die Linke, weil sie das Christentum halbiere, um die Welt zu gewinnen, und weil sie sich hergebe zu einem Werkzeug der liberalen Zeitströmungen. Man sieht, wie beide Teile sich — genau genommen — ganz dasselbe vorhalten, nämlich ungeistliche Verweltlichung.

Nun wartet zwar jede der beiden Gruppen darauf, daß der Gegner am religiösen Sinn des Menschen, an den Resultaten der Wissenschaft, an dem Verhältnis zum Staat scheitern und untergehen werde, oder daß doch die Mittellinie durch die praktische Notwendigkeit von beiden Seiten anerkannt werden müsse. Aber man lasse sich durch derartige Betrachtungen nicht täuschen. Es unterliegt für den, der die Wirklichkeit sich nicht durch kirchenpolitische Wünsche entstellen läßt, keinem Zweifel, daß sich zwei religiöse Grundanschauungen mit steigender Deutlichkeit in der Christenheit herausbilden — ihr Gegensatz greift weit über die Differenzen der heutigen „Richtungen“ hinaus — und daß der Kern der Entwicklung nicht der Mitte, sondern den Extremen zutreibt.

Ist aber das Faktum richtig erkannt, dann kann es kaum fraglich sein, daß wir doch einst bei der Spaltung der Kirche anlangen werden. So lange man das „Moderne“ und das „Positive“ in der Kirche von beiden Seiten her als intransigente Gegensätze zu behandeln geneigt ist, so lange arbeitet man an der Spaltung. Aber auch, wenn es so oder anders gelingt, diese Gefahr zeitweilig hinauszuschieben, kommen wird sie trotz allem einmal, denn das liegt in der Natur der Dinge begründet. Ist aber diese Trennung Faktum geworden, so wird der Staat zwar eine Weile sich bemühen, irgendwie die Beziehung zu den Kirchen oder zu einer von ihnen aufrecht zu erhalten. Aber der Geist der Welt, wie der nach

jener Trennung sich selbständiger darstellende Geist der Kirche wird diese Bemühungen einmal illusorisch machen.

Das ist wieder ein Stück Zukunft, so wenig wir es detaillieren können. Welt und Kirche treten in immer bewußteren Gegensatz Dadurch zerspringt der Ring, der Kirche und Staat in der Volkskirche vereinigt. Und dieser Bruch wird dadurch gefördert, daß die Kirche aufhört, einheitliche Volkskirche zu sein, indem die Richtungen in ihr sich gegenseitig so hemmen und belasten, daß sie schließlich auseinander gedrängt werden.

Das Bild von der Kirche der Zukunft wird bunter und bewegter, wenn man diese inneren Kämpfe und Spaltungen mit in Anschlag bringt. Aber die große Linie der Entwicklung wird dadurch nicht sonderlich beeinträchtigt. Das Auseinanderstreben von Welt und Kirche kann dadurch nur zeitweilig aufgehalten werden, da auch die liberalste Kirche an dem Weltprinzip die Schranke ihres Paktierens mit der Welt findet. Und wieder wird schließlich die Kirche sich zur Einheit zusammenfinden. Indem das Schwanken über das Wesentliche im Christentum einst aufhören muß und indem der gemeinsam empfundene Gegendruck der Welt auf die Richtungen in der Kirche, je stärker er wird, desto mehr einigend wirken muß, wird einst, ohne alle Politik, durch die Macht der Wirklichkeit die eine Herde sich wieder zusammenfinden um den einen Hirten.

Sinnreich ist es, wenn der Glaube der alten Christenheit den Prozeß der Scheidung von Kirche und Welt gegen Ende unterbrochen werden läßt durch eine große Episode — das tausendjährige Reich —, die vorübergehend noch einmal die Kirche sieghaft in der Welt vordringen läßt. Denn es ist freilich denkbar, daß die alternde Welt und die geeinigte Kirche noch einmal einander suchen und finden, weil sie einander bedürfen. Ähnliche Episoden oder rückläufige Bewegungen wird es sicher auch sonst im Verlauf der großen Entwicklung geben. Aber so wenig sie den Prozeß als solchen beeinflussen können, so wenig wird es, nach der Schrift, diese letzte Episode tun können.

10.

Einst wird das Thema der Weltgeschichte, der Kampf zwischen Glauben und Unglauben, mit Goethe zu sprechen, erschöpft sein.

Das ist das Ende der Geschichte. Das Ende tritt ein, wenn der Zweck Gottes mit der Welt erreicht ist, oder wenn die Gemeinde der Erwählten durch Jesus Christus vollendet ist. Dieser Punkt ist aber dann erreicht, wenn die Kirche und die Welt einander nichts mehr zu sagen haben. Die Kluft ist dann da, über die man weder von der einen noch von der anderen Seite hinüber kann. Die Offenbarung Gottes hat sich dann erschöpft in der Geschichte der Menschheit, und der böse Weltgeist hat sich erschöpft in seinem Widerstand wider Gottes Offenbarung. Kirche wie Welt haben in jahrtausendelangem Kampf ihr Wesen zur Vollendung gebracht und sich dadurch voneinander innerlich wie äußerlich für immer getrennt. Das Thema ist erschöpft; was darüber hinaus gesagt und getan werden könnte, paßt nicht mehr in die Entwicklung dieses Weltäons, es wäre Wiederholung in bezug auf die Hauptsache.

Das ist das Ende der Kirche und zugleich das Ende dieser Welt. Was darüber hinausliegt, ist nicht mehr Kirche und nicht mehr Welt, denn es ist nicht mehr Geschichte, sondern Vollendung, nicht mehr Entwicklung, sondern Ewigkeit.

Die Erwählten Gottes, die er sein hat werden lassen im Strom einer unendlich komplizierten Entwicklung, sind am Ziel angelangt. Dies Ziel ist Seligkeit, denn was der Unwandelbare ihnen gab im Wandel der Welt mit ihrem Wechsel von Lust und Unlust, war Seligkeit. Wer Gottes ist, ist selig. Die Welt vergeht, aber Gott bleibt, und die Lust der Welt vergeht, aber wer Gottes wurde, bleibt in Ewigkeit. Aber wenn die Welt vergeht, was wird dann aus denen, deren Gut und Lebensinhalt die Welt war? Wer will Gewisses darüber sagen? Aber wer vermag auch über den Horizont der Zeit in ein Jenseits hinüberzuschauen, wo selige Geister Seliges erleben!

Wir schweigen davon. Von der Zukunft der Kirche wollten wir reden. Der große Entwicklungsprozeß der Weltgeschichte, der die Kirche Kirche und die Welt Welt werden läßt, und der dadurch Kirche und Welt für immer voneinander scheidet, das ist diese Zukunft. Kirche und Welt sind zwei einander entgegengesetzte Prinzipien. Wie der Gegensatz der Prinzipien sie zueinander hinzieht und voneinander abstößt, und wie er in dieser Bewegung zum geschichtlichen konkreten Gegensatz wird — das ist die endgeschichtliche

Betrachtung der Kirchengeschichte. Sie beantwortet uns die Frage nach der Zukunft der Kirche.

Gegenwart wirkt Zukunft, aber Zukunft wirkt auch Gegenwart. So wollen wir zusehen, daß unsere Gegenwart echte, lautere Steine — nicht Heu und Stoppeln — biete zum Bau der Kirche der Zukunft. Und wiederum wollen wir von der Zukunft der Kirche uns die Richtung der Arbeit an der gegenwärtigen Kirche weisen lassen. Nicht um große Worte oder glänzende Aktionen, nicht um politische Programme oder kluge Vermittlung handelt es sich bei ersterem, sondern um lebendigen, innigen und andächtigen Glauben und um unermüdliche, werkfrohe Liebe. Und nicht um das Vertuschen der Gegensätze oder die Vergewaltigung der Gegner, nicht um den Kultus der Kultur oder die Unterwürfigkeit gegen die Majoritäten handelt es sich bei letzterem, sondern um das erleuchtete Auge, die Wirklichkeiten des Lebens in ihrer Tiefe zu durchschauen und um den einfältigen Mut, das Geschaute zu bezeugen, es mag die Mächtigen und die Majoritäten nun für sich haben oder wider sich.

Die Gegenwart ist klein, aber die Zukunft in der Kraft und dem Geist der großen Vergangenheit ist groß, größer noch als die große Vergangenheit. Wir wollen arbeiten in der Kraft und dem Geist der großen Vergangenheit für die größere Zukunft.

Lippert & Co. (G. Pätz'sche Buchdr.), Naumburg a/S.

Bachmann, Prof. D. **Ph.**, **Die persönliche Heilserfahrung des Christen** und ihre Bedeutung für den Glauben nach dem Zeugnisse der Apostel. Ein Beitrag zur neutestamentl. Theologie. 3 Mk. 60 Pf.

— —, **Die Sittenlehre Jesu** und ihre Bedeutung für die Gegenwart. 4 Bogen. 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Die Bedeutung des Sühnetodes Christi für das christliche Gewissen.** 1 Mk. 20 Pf.

— —, **Grundlinien der systematischen Theologie** zum Gebrauche bei Vorlesungen. I. Prinzipienlehre der systematischen Theologie. II. System der Dogmatik. 2 Mk. 10 Pf.

Beth, Prof. Lic. **K.**, **Das Wesen des Christentums und die moderne historische Denkweise.** 2 Mk. 50 Pf.

Blaß, Prof. D. Dr. **Fr.**, **Über die Textkritik im Neuen Testament.** 80 Pf.

— —, **Die Entstehung und der Charakter unserer Evangelien.** 80 Pf.

Bohatec, Lic. Dr. **J.**, **Zur neuesten Geschichte des ontologischen Gottesbeweises.** 1 Mk. 20 Pf.

Caspari, Prof. D. **W.**, **Die evang. Konfirmation**, vornämlich in der luther. Kirche. 3 Mk.

— —, **Die geschichtl. Grundlage des gegenwärt. evang. Gemeindelebens** aus d. Quellen im Abrisse dargestellt. **2.** Aufl. 5 Mk. 40 Pf.

— —, Lic. Dr. **W.**, **Die Bedeutung der Wortsippe** כבד **im Hebräischen.** 4 Mk.

Dunkmann, Lic., **Kreuz und Auferstehung Jesu als Grundlagen der Heilsgemeinde.** ca. 5 Bog. ca. 1 Mk. 40 Pf.

Ewald, Prof. D. **P.**, **Wer war Jesus?** 60 Pf.

— —, **Der Christ und die Wissenschaft.** Ein Vortrag. 80 Pf.

— —, **Religion und Christentum.** Ein Vortrag. 75 Pf.

— —, **Über die Glaubwürdigkeit der Evangelien.** 75 Pf.

— —, **Probabilia** betreffend den Text des 1. Timotheusbriefes. 1 Mk. 20 Pf.

Fischer, Lic. **E. Fr.**, **Autorität und Erfahrung in der Begründung der Heilsgewißheit** nach den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Die christl. Religion als Religion des Dualismus.** 1 Mk.

Frey, Mag. **Johs.**, **Die zweimalige römische Gefangenschaft und das Todesjahr des Apostels Paulus.** Ein Beitrag zur neutest. Chronologie. 80 Pf.

— —, **Die Probleme der Leidensgeschichte.** Studien zur Kritik der Evangelien und der evangelischen Geschichte. I. 3 Mk. 50 Pf.

Gennrich, Prof. Lic. **P.**, **Die Lehre von der Wiedergeburt, die christl. Zentrallehre in dogmengeschichtlicher u. religionsgeschichtl. Beleuchtung.** 6 Mk.

— —, **Wiedergeburt und Heiligung** mit Bezug auf die gegenwärtigen Strömungen des religiösen Lebens. 1 Mk. 20 Pf.

Girgensohn, Prof. **K., Die Religion, ihre psychischen Formen und ihre Zentralidee.** Ein Beitrag zur Lösung der Frage nach dem Wesen der Religion. 14½ Bogen. 4 Mk.

— —, **Die moderne historische Denkweise und die christliche Theologie.** 1 Mk.

Graebke, Lic. **Friedr., Die Konstruktion der Abendmahlslehre Luthers** in ihrer Entwicklung dargestellt. Eine dogmengeschichtl. Studie. 1 Mk. 80 Pf.

Hardeland, Sup. **A., Pastoraltheologie.** Gedanken und Erwägungen aus dem Amt und für das Amt. 7 Mk., eleg. geb. 8 Mk.

Haußleiter, Prof. D. **Johs., Der Glaube Jesu Christi und der christliche Glaube.** Ein Beitrag zur Erklärung des Römerbriefes. 60 Pf.

— —, **Die Universität Wittenberg vor dem Eintritt Luthers.** Nach einer Schilderung des Mag. Andreas Meinhardi vom Jahre 1507. 1 Mk. 60 Pf.

Hunzinger, Prof. Lic. Dr. **A. W., Lutherstudien.** 1. Heft: Luthers Neuplatonismus in der Psalmenvorlesung von 1513 bis 1516. 2 Mk. 25 Pf. 2. Heft. Erste Abteilung. Das Furchtproblem in der katholischen Lehre von Augustin bis Luther. 2 Mk. 60 Pf.

— —, **Der Glaube Luthers und das religionsgeschichtliche Christentum der Gegenwart.** 60 Pf.

— —, **Zur apologetischen Aufgabe der evangelischen Kirche** in der Gegenwart. 1 Mk. 50 Pf.

Jeremias, Pfarrer Dr. **Johs., Wehr und Waffen im Streite um den Gottesglauben.** 80 Pf.

Kirn, Prof. D. **O., Grundriß der Evangelischen Dogmatik.** 2. Auflage. 2 Mk. 20 Pf.

— —, **Grundriß der Theologischen Ethik.** 1 Mk. 40 Pf.

Kittel, Prof. D. **Rud., Die orientalischen Ausgrabungen und die ältere biblische Urgeschichte.** 5. Aufl. 90 Pf.

Klostermann, Prof. D. **A., Der Pentateuch.** Abhandlungen zu seinem Verständnis und seiner Entstehungsgeschichte. 8 Mk. Neue Folge. 10 Mk.

Kögel, Prof. Lic. Dr. **J., Jesu Kreuz — Jesu Tat.** 60 Pf.

Kolde, Prof. D. **Th., Die Loci communes Philipp Melanchthons** in ihrer Urgestalt nach G. L. Plitt. 3. Auflage. 3 Mk. 50 Pf.

— —, **Die Heilsarmee** (The Salvation Army), ihre Geschichte und ihr Wesen. 2. sehr verm. Aufl. 3 Mk. 25 Pf.

Kropatscheck, Prof. Dr. **F., Das Schriftprinzip der lutherischen Kirche.** Geschichtliche und dogmatische Studie. I. Band. Die Vorgeschichte. Das Erbe des Mittelalters. 9 Mk.

Lotz, Prof. D. **W., Das Alte Testament und die Wissenschaft.** 4 Mk. 20 Pf., eleg. geb. 5 Mk.

— —, **Die biblische Urgeschichte** in ihrem Verhältnis zu den Urzeitsagen anderer Völker, zu den israelitischen Volkserzählungen und zum Ganzen der Heiligen Schrift. 1 Mk. 50 Pf.

Müller, Prof. D. **K., Symbolik.** Vergleichende Darstellung der christlichen Hauptkirchen nach ihrem Grundzuge und ihren wesentlichen Lebensäußerungen. 8 Mk. 50 Pf., geb. 10 Mk.

— —, **Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche.** In Originaltexten mit historischen Einleitungen und ausführlichem Register. 22 Mk.

Plitt, Prof. D. **G. L., Grundriß der Symbolik — Konfessionskunde —.** 4. umgearb. Aufl. hersg. von Prof. D. Schultze. 2.80 Mk., geb. 3.60 Mk.

Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus. Herausg. von Prof. D. Johs. Kunze und Prof. D. C. Stange.

1. Heft. **Die ältesten ethischen Disputationen Luthers.** Herausgegeben von Prof. D. Carl Stange. 1 Mk. 60 Pf.
2. Heft. **Die Wittenberger Artikel von 1536.** Lateinisch und deutsch zum ersten Male herausgegeben von Prof. Dr. Georg Mentz. 1 Mk. 60 Pf.
3. Heft. **Der Heidelberger Katechismus.** Herausgegeben von Lic. A. Lang, Halle a. S. 6 Mk.
4. Heft. **Luthers sermo de poenitentia.** Herausgegeben von Lic. E. F. Fischer. 80 Pf.
5. Heft. **Die Appellation und Protestation der evangelischen Stände auf d. Reichstage z. Speier 1529.** Herausg. von D. J. Ney. 1 Mk. 80 Pf.
6. Heft. **Urbanus Rhegius.** Wie man fürsichtiglich und ohne Ärgernis reden soll von den fürnehmsten Artikeln christlicher Lehre. Herausg. von Lic. A. Uckeley. 2 Mk.
7. Heft. **Theologia Deutsch.** Hrsg. von Lic. Herm. Mandel. 2.60 Mk.

Resch, Kirchenrat D. **A., Das lutherische Abendmahl auf Grund der neutestamentl. Stiftungsurkunde.** 80 Pf.

Scharling, Prof. D. **C. H., Offenbarung und heilige Schrift.** Dogmatische Erläuterungen. Berechtigte Übersetzung von G. Johanns. 4 Mk.

Schnedermann, Prof. Dr. **G., Der christliche Glaube im Sinne der gegenwärtigen ev.-lutherischen Kirche.** I. 1. Einleitung in die christliche Glaubenslehre. 3 Mk. 60 Pf. — I. 2. Der christliche Gottesbegriff. 3 Mk. 60 Pf. — I. 3. Die christliche Anschauung von der Welt und den Menschen. 2 M. (Schluß der 1. Hälfte.)

Sellin, Prof. D. **E., Der Ertrag der Ausgrabungen im Orient** für die Erkenntnis der Entwicklung der Religion Israels. Mit einem Bild. 80 Pf.

— —, **Die alttestamentliche Religion im Rahmen der andern altorientalischen.** 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Rätsel des deuterojesajanischen Buches.** 3 Mk.

Steinbeck, Prof. Lic. **Joh., Das göttliche Selbstbewußtsein Jesu** nach dem Zeugnis der Synoptiker. 1 Mk. 20 Pf.

Thomä, Pastor **Joh., Die Absolutheit des Christentums** zur Auseinandersetzung mit Troeltsch untersucht. 1 Mk. 80 Pf.

Thieme, Prof. D. **K., Luthers Testament wider Rom** in seinen Schmalkaldischen Artikeln. 6½ Bogen. 1 Mk. 50 Pf., eleg. kart. 1 Mk. 75 Pf.

Thomasius, Prof. G., **Christi Person und Werk.** Darstellung der evang.-luther. Dogmatik vom Mittelpunkte der Christologie aus. 3. Aufl. bearbeitet von Lic. Winter. 2 Bde. 18 Mk., eleg. geb. 21 Mk.

— —, **Die christliche Dogmengeschichte** als Entwicklungsgeschichte des kirchl. Lehrbegriffs dargestellt. 2. Auflage hersg. von Prof. D. Bonwetsch und Prof. D. Seeberg. 2 Bände 22 Mk., geb. 26 Mk.

Uckeley, Lic. A., **Die moderne Dorfpredigt.** Eine Studie zur Homiletik. 1 Mk. 60 Pf.

Vorbrodt, Pastor G., **Beiträge zur religiösen Psychologie:** Psychobiologie und Gefühl. 3 Mk. 60 Pf.

Walter, Prof. Lic. **Joh. v.**, **Die ersten Wanderprediger Frankreichs.** Studien zur Geschichte des Mönchtums. Neue Folge. Bernhard von Thiron; Vitalis von Savigny; Girald von Salles; Bemerkungen zu Norbert von Xanten und Heinrich von Lausanne. 4 Mk. 80 Pf.

— —, **Über das Wesen der Religion nach Erasmus und Luther.** 60 Pf.

Walther, Prof. D. **W.**, **Ad. Harnacks Wesen des Christentums** für die christliche Gemeinde geprüft. Wohlfeile mit einem Nachwort versehene Auflage. 1 Mk. 50 Pf.

— —, **Das Erbe der Reformation** im Kampf der Gegenwart. 1. Heft. Der Glaube an das Wort Gottes. 1 Mk. 60 Pf. — 2. Heft: Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis. 1 Mk. 80 Pf.

— —, **Pauli Christentum — Jesu Evangelium.** 1 Mk.

— —, **Heinrich VIII. von England und Luther.** Ein Blatt aus der Reformationsgeschichte. 1 Mk.

Weber, Lic. Dr. **E.**, **Der Einfluß der protestantischen Schulphilosophie auf die orthodox-lutherische Dogmatik.** 3 Mk. 60 Pf.

Weiß, Prof. D. **B.**, **Der Jakobusbrief und die neuere Kritik.** 1 Mk. 40 Pf.

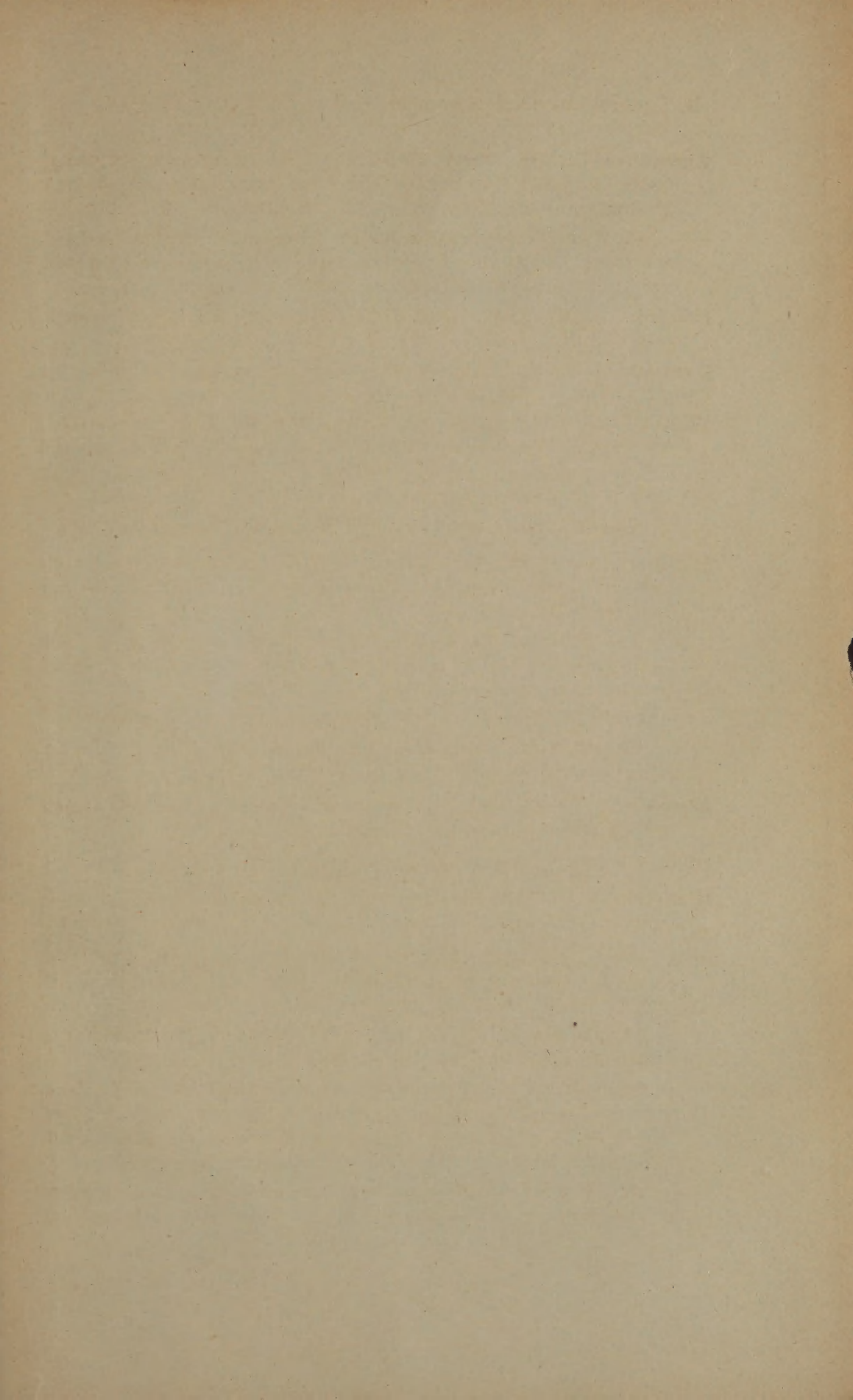
Wohlenberg, D. **G.**, **Die Lehre der 12 Apostel** in ihrem Verhältnis zum neutest. Schrifttum. 2 Mk.

Zahn, Prof. D. **Th.**, **Einleitung in das Neue Testament.** 3., vielfach berichtigte u. vervollständigte Aufl. I. Bd. 9 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 11 Mk. 50 Pf. II. Bd. 13 Mk. 50 Pf., eleg. geb. 15 Mk. 50 Pf.

— —, **Skizzen aus dem Leben der alten Kirche.** 3. vermehrte u. verbesserte Aufl. 5 Mk. 40 Pf., eleg. geb. 6 Mk. 40 Pf.

— —, **Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** I. Bd.: Das neue Testament vor Origenes. 1. Hälfte. 29 Bogen. 12 Mk. 2. Hälfte. 32½ Bog. 12 Mk. — II. Bd.: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. 1. Hälfte. 26 Bogen. 10 Mk. 50 Pf. — 2. Hälfte. 39 Bog. 16 Mk. 20 Pf.

— —, **Grundriß der Geschichte des neutestamentlichen Kanons.** 2. verm. u. vielfach verbesserte Auflage. 2 Mk. 10 Pf., eleg. geb. 2 Mk. 80 Pf.




DEPAUW UNIVERSITY LIBRARIES
3 9307 01232801 3



